ÅBO AKADEMIS FÖRLAG — ÅBO ACADEMY PRESS

Makarios-Symposium über den Heiligen Geist

herausgegeben von

FREDRIC CLEVE
und
ESKO RYÖKÄS

MAKARIOS-SYMPOSIUM ÜBER DEN HEILIGEN GEIST

MAKARIOS-SYMPOSIUM ÜBER DEN HEILIGEN GEIST

Vorträge
der zweiten Finnisch-deutschen Theologentagung
in Karis 1984

Herausgegeben von

Fredric Cleve und Esko Ryökäs

ÅBO 1989

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG — ÅBO ACADEMY PRESS

CIP Cataloguing in Publication

Makarios-Symposium über den Heiligen Geist. Karis 1984

Makarios-Symposium über den Heiligen Geist : Vorträge der zweiten Finnisch-deutschen Theologentagung in Karis 1984 / hrsg. von Fredric Cleve und Esko Ryökäs. — Åbo : Åbo Akademis förlag, 1989.
ISBN 951-9498-49-4
UDK 061.3:231=00

ISBN 951-9498-49-4

Åbo Akademis kopieringscentral
Åbo 1989

INHALT

Vorwort 5

John Vikström:
Grusswort 6

Walter Krumwiede:
Der Heilige Geist und die Christen in der Gemeinschaft der Glaubenden bei Luther, Arndt und Spener 9

Ernst Berneburg:
Das Thema des Heiligen Geistes in Jeremias Gotthelfs Roman "Geld und Geist" 28

Johannes Rinne:
Der Heilige Geist in der orthodoxen Tradition 96

Jouko Martikainen:
Die Muttergestalt des Heiligen Geistes in der frühen syrischen Theologie 114

Paavo Rissanen:
Christ as our mother in english mystics 128

Simo Knuuttila:
Sex and the new being in Christ in medieval Theology 134

Hans-Olof Kvist:
Der Heilige Geist in den lutherischen Bekenntnisschriften 156

Thomas Ihnken:
Die Semitismen bei Makarios/Symeon 172

Thomas Ihnken:
Die personalen Gleichnisse für den Heiligen Geist bei Makarios/Symeon 187

Tagesordnung 206

Teilnehmer 208

VORWORT

Die theologische Fakultät der Åbo Akademi veranstaltete am 28.-30.9.1984 in Lärkkulla, Karis, das Makarios-Symposium über den Heiligen Geist, die 2. finnisch-deutsche Theologentagung. Das Thema der Konferenz wurde sowohl aus der Sicht verschiedener theologischer Wissenschaften wie der systematischen Theologie und Religionsphilosophie als auch aus der Sicht der Literaturwissenschaft und der orthodoxen Tradition erörtert. Die theologischen Referate haben den Hauptinhalt der Konferenz ausgemacht, doch haben auch die zahlreichen und intensiven Diskussionen auf verschiedene Weise dazu beigetragen, dass wir während der Tagung einen sehr stimulierenden und freundschaftlichen wissenschaftlichen Austausch haben erleben können.

Zum Schluss der Konferenz wurde der Wunsch geäussert, dass die Vorträge der Tagung veröffentlich werden sollten. Wegen verschiedener, nicht vorauszusehender Schwierigkeiten ist es jetzt möglich erst geworden, diesen Bericht herauszugeben. Das Forschungsinstitut der Stiftung der Åbo Akademi hat diese Drucklegung ermöglicht. Die Herausgeber wollen deshalb dem Forschungsinstitut im Namen der Veranstalter und Teilnehmer der Konferenz herzlich danken.

Die Voträge werden in der gleichen Reihenfolgen, wie sie während der Konferenz gehalten wurden, hier abgedruckt. Drei von ihnen standen uns leider nicht zur Verfügung. Stattdessen haben wir zwei Vorträge von Dr. Ihnken von gleichen Themenbereich mit hinzugenommen. Die stimulierenden Gespräche sind nicht mit abgedruckt, wohl aber die Tagesordnung und die Teilnehmerliste. Einige der Vorträge sind überarbeitet worden, z.T. recht eingehend.

Turku/Åbo, den 28. Dezember 1988

Fredric Cleve Esko Ryökäs

Das Grusswort von Herrn Erzbischof Dr. John Vikström an die Zweite Finnisch-Deutsche Makarios-Tagung in Karis, Finnland, 28.-30.9.1984

Sehr verehrter Herr Dekanus,
Herren Professoren,
Herren Doktoren,
Verehrte Gelehrte,
Liebe Brüder und Schwestern in Christo!

Es ist mir eine besondere Freude, im Namen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands, die zweite Finnisch-Deutsche Makarios-Tagung zu begrüssen.

Ihr Thema "Die Wurzel des Finnischen Pietismus im altkirchlichen Asketismus" ist wichtig für das Selbstverständnis unserer Kirche. In der heutigen bedrohten Lage auf unserem Kontinent ist es aber vielleicht wichtiger als je durch die eigene Geschichte Orientierungshilfe zu gewinnen.

Wir leben in einem getrennten Europa. Gibt es eine Möglichkeit, diese Zwiespaltung zu überwinden?

Die Antwort auf diese Frage hängt von der grundsätzlichen Zielsetzung der Kirche ab. Hier in Finnland erleben wir stark, dass Europa eine Einheit ist. Europa ist reich an kulturellem Erbe; dieses Erbe enthält eine Reihe von Zukunftschansen. Es ist wichtig, was für ein Ideal wir für das zukünftige Europa haben. In unseren Augen ist Europa eine einzige Einheit. Zwar gibt es den Norden und den Süden, den Osten und den Westen. Wir haben noch ein Zentraleuropa, das etwa aus Staaten wie der Bundesrepublik, der DDR, der Tschechoslowakei, der Schweiz und Österreich besteht. In unseren Augen wäre es jedoch für die Kirche fatal, wenn ihr eigenes Selbstverständnis, ihre Identität von der Zweiteilung Europas

bestimmt wäre. Im Gegenteil, es ist die besondere Aufgabe der Kirche diese Trennung zu überwinden.

Unsere eigene Kirche versteht sich als einen Teil der skandinavischen lutherischen Kirchenfamilie. Sie ist aber auch darum bemüht, möglichst rege Beziehungen mit den Nachbarkirchen sowohl im Westen wie auch im Osten, aber auch im Süden zu pflegen. Von der Tradition her sind die Kontakte auf allen Ebenen mit den skandinavischen lutherischen Kirchen insbesondere mit Schweden sehr häufig und aktiv. Das lutherische Bekenntnis, die gemeinsame Geschichte und die geographische Nähe sind dabei die tragenden Kräfte gewesen und sind es noch heute.

Nach dem zweiten Weltkrieg haben unsere Kirche und die Russisch-Orthodoxe Kirche allmählich einander gefunden. Seit 15 Jahren haben diese beiden Kirchen schon sechsmal theologische Gespräche geführt. In diesen intensiven Lehrgesprächen, immer in offener und brüderlicher Atmosphäre, haben die Vertreter unserer Kirche unaufhörlich auch einen Verbündeten aus dem "Süden" zur Hilfe gerufen, nämlich den theologischen Adler aus Wittenberg, unseren lieben Lehrvater Dr. Martin Luther. In der Tat haben wir durch diese Lehrgespräche das gewaltige theologische Denken Luthers in einer neuen Weise gefunden. Luther ist wichtig nicht nur für die lutherischen Kirchen, sondern unserer Ueberzeugung gemäss ist sein reformatorischer Ansatz lebensnotwendig für eine Revitalisierung der Gesamtchristenheit.

Wenn ich an das Thema Ihrer Tagung in bezug auf die heutige Zeit denke, kann ich nur dem Gruss meines verehrten Vorgängers, Erzbischof Dr. Juva, an die Tagung in Goslar 1980 zustimmen:

"In unserer Zeit sind die Kirchen stets mit den weltweiten Lebensfragen der ganzen Menschheit konfrontiert. Sie können die heilbringende Botschaft nur dann in der Welt verkündigen, wenn sie ihren eigenen langen Weg durch die Jahrhunderte und das Ringen der früheren Generationen um das Evangelium im Bewusstsein behalten. Deswegen ist es wichtig, dass die geistliche Erfahrung früherer Zeiten und insbesondere unsere

eigene Verwurzelung darin sorgfältig und nachdenklich analysiert werden, so dass wir in unserer Zeit den Auftrag des Herrn treu erfüllen können. Hier hat Ihre Tagung eine wichtige Aufgabe zu bewältigen, die in unseren Kirchen reiche Früchte tragen möge."

Im Bischofshaus von Turku am 27.9.1984.

John Vikström
Erzbischof von Turku
und Finnland

H.W. Krumwiede

DER HEILIGE GEIST UND DIE CHRISTEN IN DER GEMEINSCHAFT DER GLAUBENDEN BEI LUTHER, ARNDT UND SPENER

Man wird heute davon ausgesehen können, dass sich der "reformatorische Durchbruch" Luthers während der Römerbrief-Vorlesung 1515/16 ereignet hat.[1] Entscheidend dabei ist die Wiedergewinnung der paulinischen Anthropologie gewesen. Das dualistische bzw. triadische Schema Leib und Seele, bzw. Leib, Seele und Geist wird aufgegeben zugunsten des ganzen Menschen, der entweder Sünder (totus homo peccator) oder Gerechtfertigter ist. Das bedeutet, die Seele bzw. der Geist des Menschen hat keine besondere Affinität zum Göttlichen, und der Leib ist nicht vorrangig der Sünde verhaftet. Gerade das Edle des Menschen ist Gott entfremdet, mit seinem höheren Vermögen vermag er sich Gott nicht zuzuwenden. Ihre Spitze findet die reformatorische Anthropologie Luthers in der These vom unfreien Willen, der er gegen den Humanisten Erasmus in de servo arbitrio (1525) als entscheidendes theologisches Axiom zur Geltung bringt. (WA 18, s. 744 f.) Mit dieser kurz skizzierten paulinisch-reformatorischen Anthropologie sind wesentliche Entscheidungen auch in der Pneumatologie gefallen. Der "Geist" des Menschen korrespondiert nicht dem göttlichen Geist, als würde auf der Ebene des "Geistigen" eine Vollendung des Menschen bewirkt. Vielmehr ist der Spiritus sanctus der Schöpfer des neuen Menschen in seiner Ganzheit.

Unter der Prämisse des verbum Dei und des biblischen Menschenbildes ist das dreifache reformatorische solus zu entfalten: solus Christus, sola gratia/sola fide und sola scriptura. Die Wirkung des Geistes ist für Luther unaufgebbar mit dem Wort verbunden, an dieser Stelle entbrennt sein Kampf gegen die sog. Schwärmer oder Enthusiasten. Für unsere weiteren Ueberlegungen ist es nun grundlegend, dass das Wort nicht als verbale Offenbarungswahrheit, sondern als Kundmachung

eines Faktums verstanden wird. In der Römerbriefvorlesung 1515/16 (kap. 7,6) wird das Evangelium declaratio, die Kundmachung einer verborgenen Erkenntnis (WA 56, S. 338) genannt und nicht als Offenbarung eines Wahrheitswortes verstanden.

So hat es Luther auch in der Vorrede zur Uebersetzung des Neuen Testamentes 1522 formuliert (WA Deutsche Bibel 6, S. 4): das Evangelium als eine gute Botschaft, eine gute Mär, eine gute neue Zeitung oder Nachricht. Er spricht dann weiter von einem Sterbenden, der ein Testament aufgesetzt hat, das nach seinem Tod bekanntgemacht und vor dem Erben eröffnet und verlesen wird. Diese Sätze sind keine erbaulichen Floskeln, sondern wollen hermeneutisch ernst genommen werden. Ebensowenig wie das Testament identisch ist mit dem Erbe, es aber auch kein Erbe ohne Testament gibt, genausowenig ist die Botschaft Gottes in Jesus Christus identisch mit der Gabe des neuen Lebens in Christus. Man könnte hier von einer nominalistischen Wissenschaftstheorie sprechen, nach welcher dem verbum keine Wirklichkeit zukommt, das Wort bezeichnet die res als kontingentes, unaustauschbares Faktum. Angemessener wäre es allerdings, vom Tatcharakter des Wortes im Sinne des Alten Testaments zu sprechen.

Der ganze Mensch mit Leib, Seele und Geist ist Gott entfremdet und keine durch den Hl. Geist bewirkte cognitio infusa eröffnet allein seinem Geist den Horizont der Offenbarungswahrheit. Geht es jedoch um Ereignisse in Raum und Zeit, so müssen die Konstitutionsbedingungen solchen Geschehens der eigenen Existenz entsprechen, wenn die Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart geschlagen werden soll. Als Beispiel: die Quellen über die französische Revolution erschliessen eine dem Historiker analoge menschliche Seinsweise: wie die Menschen damals könnte man selbst gehandelt haben. Die Botschaft von dem Ereignis Jesus Christus, das uns das Heil bringt, ist jedoch ohne Entsprechung in unserem Leben.

Für Luther besteht das Werk des Hl. Geistes in einem Doppelten. Einmal vermittelt es die Gegenwart Christi für den

Glaubenden, also keine durch Erfarung wahrgenommene Faktizität in objektiver Distanz, sondern das personale Gegenüber im Sinne des pro me, pro nobis. Zum zweiten führt die Präsenz Christi weder zur unio mystica noch zur imitatio, sondern zur conformitas mit Christus: der Glaubende wird hineingenommen in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, ohne dass die Grenzen zwischen Gott und der Seele des Menschen zerfliessen.

Diese doppelte Bedeutung des Hl. Geistes für Luther hat der dänische Theologe Regin Prenter bereits 1944 in seiner Untersuchung "Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie" in aller Breite entfaltet. Der Hl. Geist ist der Vermittler der realen Gegenwart Christi. Für Luther ist der Hl. Geist kein für sich zu behandelnder Topos, der gegenüber Schöpfung und Christologie gesondert behandelt werden könnte. Prenter beginnt sein Buch mit der feststellung: "Ueberall in Luthers Theologie ist die Rede vom Heiligen Geist. Ob man sich mit seiner Lehre von der Rechtfertigung beschäftigt, mit seiner Schau der Heiligen Schrift, mit seinem Verständnis der Sakramente oder mit seiner Ethik, überall stösst man in den entscheidenden Zusammenhängen auf Gedanken über den Heiligen Geist." (S. 7) Man könnte auch sagen, der Hl. Geist schenkt den Glauben und ist das Leben des Glaubens in der Liebe, im Kreuz und in der Auferstehung.

Der Protestantismus hat sich in den letzten Jahrzehnten von solchen Glaubenserkenntnissen entfernt in Richtung auf eine Theologie des Wortes Gottes bis hin zum Umschlag in einem sozialethischen Engagement, das sich immer stärker zur leeren Programmatik oder zum blinden Aktionismus entwickelt. M.E. liegt einer der Gründe dafür in dem Tatbestand, dass der personale Glaube, das Leben im Christus, isoliert blieb und nicht in der Gemeinde der Heiligen, der Glaubenden und der Liebenden aufgehoben wurde. In einer Zeit, in welcher die Sehnsucht nach der communio immer stärker und die personale Existenz als bürgerlicher Individualismus denunziert wird, gibt man die Rechtfertigung des einzelnen Christen im Sinne der iustitia Dei passiva weithin Preis.

Im Luthertum ist nun niemals übersehen worden, dass der

Hl. Geist im Credo nicht nur mit dem einzelnen Christen (Vergebung und Auferstehung), sondern auch mit der Kirche verbunden ist. Bei Luther ist die Predigt gebunden an den öffentlichen Gottesdienst und an die häusliche Andacht, d.h. sie ist eingebunden in die bestehende Sozialordnung. Das konnte man nun breit entfalten mit einer Thematisierung des Priestertums aller Gläubigen auf der Grundlage von Wort und Sakrament als notae verae ecclesiae etc.

Wenn es Luther nun aber um die Wirklichkeit Gottes und um die reale Gegenwart Jesu Christi ging, wie steht es dann mit der Realität des Geistes selbst in der Kirche, in der Gemeinde der Glaubenden? Hier liegen m.E. die eigentlichen Probleme in der Geschichte des Luthertums. A. Schlatter hat einmal gesagt, die lutherische Kirche hat Angst vor dem Hl. Geist.[2] Wie steht es mit Luther selbst?

Im Gr. Katechismus wird die Rückbindung des Geistes an die Predigt vom Erlösungswerk Christi betont: "Denn wo man nicht von Christi predigt, da ist kein heiliger Geist". Daneben gibt es "mancherlei Geist": Menschengeist, himmlische Geister, böser Geist etc.(Erklärung des Dritten Artikels). Hier liegt also eine Wechselbeziehung vor: Keine Wirkung der Predigt ohne Hl. Geist, aber Hl. Geist nur dort, wo der Inhalt der Predigt Jesus Christus ist. Kann man - unter den Voraussetzung, dass dieser Zirkel geschlossen ist - von einem ex opere operato der evangelischen Predigt sprechen? In der Tat hat sich Luther auf die Verheissung von Jes 55,11 immer wieder berufen: "Mein Wort, spricht Gott, das aus meinem Munde gehet, soll nicht leer wieder zu mir kommen; sondern wie der Regen vom Himmel auf Erden fällt und macht sie fruchtbar, also soll mein Wort auch alles ausrichten, dazu ichs aussende".[3] Auf der anderen Seite spricht Luther von der Predigt des Evangeliums jedoch als von einem Platzregen, der das Land befruchtet - der aber vorübergeht und eine Zeit der Dürre herbeiführt, wenn die Ernte nicht rechtzeitig eingebracht ist.[4]

Man kommt der Lösung des damit aufgegebenen Frage nur dadurch näher, dass das Lebendigsein des Menschen in der

Blick kommt. Gottes Anrede trifft keinen leblosen Klotz, der durch den Hl. Geist erst den Habitus des Menschseins annimmt. Er ist in der lutherischen Theologie weithin vergessen worden, dass als Scharnier zwischen dem externen Wirken Gottes und dem verlorenen Menschen das demütige Gebet zur Geltung kommt. In diesem Zusammenhang soll auch betont werden, dass Luther die Askese keinesfalls verwirft; er nimmt ihr nur die Qualität eines verdienstlichen Werkes, schärft aber ihren instrumentalen Charakter ein: Das Regieren des eigenen Leibes als Disposition für die Liebe als Frücht des Glauben.[5] Damit ist das Thema der Heiligung angeschlagen.

Da in zwei weiteren Abschnitten noch Johann Arndt und Spener behandelt werden sollen, möchte ich zum Schluss des Abschnittes über Luther einige Texte anfüren, die für den Pietismus wichtig geworden sind. Zunächst geht es um die Gründonnerstagspredigt von 1523 (WA 12, s. 476-493). Luther stellt hier der fides historica das pro me des personalen Glaubens gegenüber. "Nun steht, wie weit die zwei Glauben voneinander stehen. Du glaubst, es (das Sakrament) sei Gottes Leib und Blut, darum läufst du hin und nimmst das. Ei Lieber, was hilft dir das?... Du stehst da und fasst es in dich wie in eine Monstranz, die da stehet. Aber wenn du daher kommst und also sagst - sieh das sind Worte Christi, dass sein Leib und Leben für mich gestellt sei, dass ich mich des also kann annehmen als meines eigenen Gutes und des habe ich hier ein Zeichen, Seht also hilft es dir..."(s. 480)

Dieser "innerliche Glaube" bricht nun heraus durch das öffentliche Bekenntnis, das zum Leiden führt, und es führt die Christen zum gegenseitigen Dienst zusammen. Die verschiedenen Körner werden zu einem Brot, die einzelnen Trauben zu einem Trank: "Also soll es mit uns auch sein, wenn ich mich gemein mache und diene dir, dass du mein geniessest, wozu du mein bedarfst, so bin ich deine Speise, eben wie du das Brot geniesst, wenn du hungrig bist, dass deinem Leib und dem hungrigen Magen hilft und Kraft gibt. Darum wenn ich dir in aller Not helfe und diene, so bin ich auch dein Brot. Wiederum bist du auch ein Christ, so tust du auch wieder also,

dass du mit allem, was du hast, mir dienst..."(s. 489). Die Einheit mit Christus und die Einheit der Christen untereinander werden im Herrenmahl bezeugt. In dieser Predigt kommt der Begriff "Heiliger Geist" nicht vor (mit der Ausnahme eines Hinweises auf das trinitarische Taufsymbol). Aber der personale Glaube mit der Einschärfung des pro me, der die ganze Predigt wie einen roten Faden durchzieht, ist identisch mit dem Werk des Hl. Geistes. Wo das Wort und das Werk Gottes den Menschen schafft, erhält, versöhnt und heiligt, geschieht es durch den Hl. Geist.

In der Gründonnerstagspredigt (1523) schlägt Luther auch das Thema der Kerngemeinde an. Die Predigt ergeht vor jedermann, das Herrenmahl aber soll nicht unter die Leute geworfen werden, es ist nur für die im rechten Glauben Stehenden bestimmt. Luther würde in Wittenberg eine solche Abendmahlsgemeinde gerne berufen, aber es sei noch nicht genug gepredigt worden (s. 485).

Ungefähr drei Jahre später nimmt er das Thema in der Vorrede zur Deutschen Messe wieder auf (WA 19, s. 72-78). Neben dem "volkskirchlichen" Gottesdienst erwägt Luther die Möglichkeit, "diejenigen, die mit Ernst Christen wollen sein und das Evangelium mit Hand (!) und Mund bekennen, müssten mit Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause alleine sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfangen und andere christliche Werk zu üben." Die praktische Konsequenz nun ist die gleiche wie 1523: Er hat nicht die Leute dazu, darum geht es zunächst um die öffentliche Predigt vor jedermann und um die christliche Unterweisung der Jugend.

Das dritte Dokument ist Luthers Vorrede zu Melanchthons "Unterricht der Visitatoren" 1528 (WA 26, s.195-201). In Uebereinstimmung mit der Adelsschrift von 1520 fordert Luther die weltliche Obrigkeit auf, im Sinne des Priestertums aller Gläubigen und nicht als Obrigkeit, für die Reformation der Kirche tätig zu werden. Aus diesem brüderlichen Dienst des Kurfürsten für die evangelische Kirche seines Landes entstand das landesherrliche Kirchenregiment, das Luther leiden-

schaftlich bekämpft hat. Die Vorrede, die ein Bekenntnis des Glaubens in der geschichtlichen Situation der Entstehung der kursächsischen Landeskirche sein soll, schliesst mit dem Anrufung des Hl. Geistes. Die erlassenen Massnahmen sollen nur solange gelten, "bis dass Gott der Heilige Geist Besseres durch sie (die Fürsten) oder durch uns anfangen". Entscheidend aber ist, dass die Ordnung zur "geistlichen Einigkeit" führt: "Aber Gott, der Vater aller Barmherzigkeit, gebe uns durch Christum Jesum, seinen lieben Sohn, den Geist der Einigkeit und der Kraft, zu tun seinen Willen".

Trotz aller Unzulänglichkeiten der protestantischen Kirchen, trotz der Institutionalisierung der Evangeliumspredigt unter dem Landesherrlichen Kirchenregiment, trotz der Domestizierung des Geistes in den begrifflichen Formeln der Orthodoxie sowie den Lehrkämpfen der konfessionellen Streittheologen und trotz der schweren Verwüstungen auch des kirchlichen Lebens durch den dreissigjährigen Krieges ist im Luthertum der reformatorische Glaube durch evangelische Predigt und mit der reformatorischen Theologie Luthers überein, dass dabei nicht ein weiteres Mal eine Synthese von Schrift und Tradition, nun lutherischer, Wittenberger Tradition, als glaubensnotwendig entstand, sondern neue Glaubens- und Frömmigkeitsimpulse die Defizite der Reformation aufarbeiteten und die Evangeliumspredigt in lebendiger Unmittelbarkeit für eine veränderte Zeit ausrichteten.

Einer der wichtigsten Theologen zwischen Reformation und dem Pietismus als "zweiter Reformation" ist der Reformlutheraner Johann Arndt gewesen, den man den "Vater des Pietismus" genannt hat. Arndts "Wahres Christentum" und sein "Paradies-Gärtlein" gehören zu den einflussreichsten Andachtsbüchern des Protestantismus. Es wird nun darum gehen, die im Blick auf Luther gewonnenen Gesichtspunkte weiter zu entfalten.

In den vier (später sechs) Büchern vom Wahren Christentum ist die Kirche, die Gemeinschaft bzw. die Gemeinde der Gläubigen eine Leerziffer. Das könnte die Annahme nahelagen, dass mit Arndt ein frommer Subjektivismus beginnt, der im Gegensatz zur Reformation steht.

Der Anlass für Arndts "Wahres Christentum" ist nach der Vorrede zum 1. Buch der "schändliche Missbrauch des heiligen Evangelii in dieser letzten Welt". Er wird bezeugt durch "das gottlose, unbussfertige Leben derer, die sich Christi und seines Worts mit vollem Munde rühmen, und doch ein ganz unchristliches Leben führen". Damit steht dieses Buch zwischen Luthers Adelsschrift und Speners Pia desideria, die ja ursprünglich eine Vorrede zu einem Neudruck von Arndts Evangelienpostille gewesen sind. Weil die römisch-katholische Hierarchie sich der Kirchenreformation versagt, ruft Luther die weltliche obrigkeit im Sinne des allgemeinen Priestertums zur Hilfe am notwendigen Reformwerk auf. Uebereinstimmung zwischen Luther und Arndt besteht darin, dass beide glauben, in der Endzeit zu leben und unter dieser Voraussetzung zur christlichen Erneuerung aufrufen, während Speners "Hoffnung besserer Zeiten" noch mit einer Gnadenfrist für eine zweite Reformation rechnet. Bei Luther geht es um die Befreiung der Kirche aus der babylonischen Gefangenschaft des römischen Papsttums, Arndt will dem einzelnen Christen Anleitung zum rechten Glauben und heiligen Leben geben.

Nun ist jedoch nicht einfach der Christenmensch Adressat seines Erbauungsbuches. In der ältesten Ueberlieferten Fassung der Vorrede wird zwar jedermann um Christi willen angesprochen, insbesondere aber "die studierende Jugend, mit welcher Kirchen, Schulen und Rathäuser bestellt werden müssen".[6] Das lässt an Spener denken, dessen Adressat die evangelische Amtsbrüder sind, sein Reformprogramm bezieht sich dann aber vor allem auf die beiden führenden Stände der christlichen Obrigkeit und der Theologen. Erfindet sich dann die kirchenkritische Bemerkung: Wo das neue Leben in der Liebe nicht ist, "da ist das wahre Christentum auch nicht, und wenn gleich alle Winkel voll Kirchen wären und wenn auch alle Welt voll Bücher geschrieben worden von der christlichen Lehre und Religion".[7] In der endgültigen Fassung der Vorrede fehlen solche Konkretionen. Zwar wird die Theologie in Punkt 2 als Wissenschaft noch apostrophiert, aber doch nur, um die Theologen - nicht in das allgemeine Priestertum der Gläubigen

wie bei Luther sondern - in die conformitas Christi, in die Gleichförmigkeit des Christen mit Christus, zu weisen. Arndt hat den Kampf gegen die Obrigkeit und gegen die Pastoren der entstehenden Staatskirche nicht aufgenommen. Ihm ging es um die Erneuerung der Herzen durch den Hl. Geist. Damit ist die Frage gestellt, wie Arndt die Verbindung des Wiedergeborenen zur Gemeinschaft der Glaubenden herstellt.

Bei der Beantwortung dieser Frage darf die Mystik Johann Arndts nicht übersehen werden. Ohne kritische Reflexion rezipiert er die Schriften vorreformatorischer Mystiker, besonders Taulers. Er ist dann aber auch bereit, die durch die lutherischen Bekenntnisschriften der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit gegenüber gezogenen Grenzen zu respektieren. Das ist keine Frage der Taktik für ihn. Kirchenpolitische Ziele oder Rücksichten liegen ihm fern. Die lutherische Bekenntnistradition ist für ihn vorgegeben, er reibt sich nicht an ihr. Sein Ziel ist es, das Gehäuse der evangelischen Kirche und ihrer Lehre mit neuem Leben zu füllen, indem er die evangelischen Christen auffordert, ihr gottloses Leben aufzugeben und Gefässe des Heiligen Geistes zu werden.

Die kirchliche Bindung der wiedergeborenen Christen entscheidet sich nun an ihrer Stellung zum Wort Gottes. Nach Confessio Augustana VII sind Wort und Sakrament suffiziente notae verae ecclesiae im Blick auf ihre Einheit. Nach den Schmalkaldischen Artikeln ist die Kirche die Gemeinde der Glaubenden, die ihres Herrn Stimme hört (Joh 10,3). Welche theologische Konzeption vom Wort Gottes hat der zur Mystik neigende Johann Arndt?

In der ältesten Vorrede zum 1. Buch des "Wahren Christentums" wird die Unbussfertigkeit und Sicherheit der Leute getadelt, "die sich Christi und seines heiligen Evangelii mit vollem Munde rühmen und doch mit ihren Werken wider das Evangelium tun und handeln, gleich als hätten sie dem Evangelio abgesagt".[8] Der tätige, lebendige Glaube steht nach Paulus in der Kraft, nicht in Worten. "Und das ist das neue Gesetz, nicht in Büchern geschrieben, sondern in unser Herz durch die Salbung des Geistes".[9] Das ist im Sinne der spiri-

tualistischen Mystik formuliert. In der endgültigen Fassung der Vorrede wird dann, statt von Christus und seinem Evangelium, von Christus und seinem Wort gesprochen. Die kirchenkritische Formulierung von den institutionellen Kirchen als Winkelkirchen und die Interpretation des Gesetzes als durch den Hl. Geist unmittelbar ins Herz geschriebene nova lex Christi sind eliminiert.

Es wäre nun aber eine Fehlinterpretation, wollte man diese Korrektur als verschleierndes Zugeständnis einer pia anima verstehen, welche der harten Konfrontation mit den Hütern der pura doctrina entflieht, wie sie der Welt überhaupt entflohen ist. Es gilt nun, die Bücher vom "Wahren Christentum" in die Ueberlegungen einzubeziehen. In der ältesten Vorrede legt Arndt seinen Plan vor. Er will vier Bücher veröffentlichen: "De Deo et homine, von Gott und dem Menschen, denn es hat Gott seine wahre lebendige Erkenntnis den Menschen in vier Büchern offenbart: I. in dem Buch der heiligen Schrift, II. in dem lebendigen Buch oder lebendigen Exempel unsers Herrn Jesu Christi, III. in dem Menschen selbst, in seinem eigenen Herzen und Gewissen, IV. in dem grossen Weltbuch der Natur".

Arndt war kein analytischer Kopf und mit einer solchen konturenlosen und sich überschneidenden Gliederung bot er seinen Gegnern natürlich offene Angriffsflächen, besonders in der Ausgrenzung der Hl. Schrift Christus, dem Menschen in seiner Innerlichkeit und der Natur gegenüber. Berücksichtigt man jedoch die Ausfürung, dann stellt sich die Offenbarung ausserhalb der Bibel in einem anderen Licht dar. Alle vier Bücher sind nach dem gleichen Schema aufgebaut: 1. Frage bzw. These oder Thema des Kapitels; 2. Schriftwort; 3. Auslegung bzw. Entfaltung des Themas; 4. Gebet. Die formale Nähe zum Katechismus kann dabei nicht übersehen werden. Für unseren Zusammenhang ist von Bedeutung, dass alle Bücher in dieser Weise gegliedert sind, dass also auch das "Weltbuch der Natur" in seiner Offenbarungsqualität durch die Hl. Schrift legitimiert ist.

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist es, dass der Vorrede zum vierten Buch kein Schriftwort aus Genesis 1 und

2, sondern Kolosser 1 Vers 16 und 17 vorangestellt ist und damit die Schöpfung christologisch verstanden wird. Das aber darf nicht im Sinne eines systematischen Axioms verstanden werden als würden der 1. und der 3. Artikel unter den 2. subordiniert. Das Gegenteil ist der Fall. Es gibt bei Arndt eine durch die Hl. Schrift legitimierte natürliche Theologie, welche er im Anschluss an Raimund von Sabunde im 4. Buch entwickelt. Im Beschluss des Wahren Christentums betont Arndt, dass er nicht für Heiden, sondern für Christen geschrieben hat. Alle Menschen jedoch, auch die Heiden, werden aus dem Buch der Natur gelehrt, Gott als den Schöpfer zu lieben.

Neben dem Wahren Christentum ist Arndts Gebetbuch "Paradies-Gärtlein voller Christlicher Tugenden..." sein verbreitetes Buch geworden. Als Anlass gibt Arndt in der Vorrede an: "Zu dem Ende habe ich dieses Bet-Büchlein gestellt, dass du vor allen Dingen deine Sünde erkennen und Gott anbitten, die christlichen Tugenden selber von Gott erbitten sollst, durch die Tugend-Gebetlein, damit das schöne Bild Gottes in dir aufrichtet, und des Satans Bild verstöret werde. Denn ohne dasselbe erneuerte Bild Gottes wirst du kein Rechter Beter werden". In fünf Stufen ist die Schule des Gebetes von der Herzensreue bis zur alles umfassenden Gottesliebe gegliedert.

Anders als im "Wahren Christentum" wird im Paradies-Gärtlein die Bindung des Wiedergeborenen an die Kirche thematisiert. Arndt beginnt mit Tugend-Gebeten nach den zehn Geboten. Nach reformatorischem Vorbild - erwähnt sei hier Luthers Auslegung des Dekalogs im Sermon von den guten Werken 1520 - wird Kirche und Gottesdienst in das dritte Gebot gefasst, dessen Auslegung mit der Bitte um die Gabe des göttlichen Wortes beginnt, das dann auch als Himmelbrot des Sakramentes verstanden wird. Im Gebet für die wahren Lehrer der Kirche wird als Schuld bekannt, dass das Amt der Lehrer verachtet worden ist, wobei ich offen lassen muss, ob Arndt hierbei an seine eigene, durch einen starken Subjektivismus geprägte Vergangenheit denkt. Das Gebet gegen die falschen Lehrer ist

verbunden mit der Bitte um Erhaltung der reinen Lehre. Gottesdienst, Predigt und Sakrament werden hier also aus der Optik des wiedergeborenen Gemeindegliedes und nicht des Theologen gesehen. Das trifft auch für die weiteren Abschnitte zu. Die "Amts-Gebetlein" werden im Inhaltsverzeichnis zwar in einer gesonderten Klasse aufgeführt, sie sind jedoch in den anderen Teilen "hin und wieder eingerückt", bedeuten also kein eigenes Thema. Nach dem Dank für die Stiftung der Taufe und des Abendmahles folgen Gebete vor und nach dem Empfang des Sakramentes. Schon in der Vorrede seines Gebetsbuches hatte Arndt gemahnt, niemand solle seiner Unwürdigkeit wegen das Gebet unterlassen. Entsprechend heisst es nun in den Gebeten der Abendmahlsgäste: "Wer bin ich, dass du mich Unwürdigen gewürdigt hast, von deinem Tische zu essen?" Der Beter bringt eine tote Seele mit der Bitte, sie lebendig zu machen, eine kranke, damit sie geheilt werde. Dabei ist die Brautmystik der Abendmahlsgebete keine Alternative zu den auf das Wort bezogenen Bitten und Danksagungen. Persönliche Andacht und andächtige Teilnahme am Gottesdienst sind für Arndt ungeschieden.

Wie aber steht es nun mit der Anteilhabe der nicht vollkommenen und nur durch tägliche Erneuerung Wiedergeborenen an der "einen heiligen christlichen Kirche"? In der Danksagung für die heilige Kirche, die Gott vom Anfang der Welt aus dem menschlichen Geschlecht berufen hat, wird sie als eine Gemeinde ohne Flecken und Runzeln bezeichnet, heilig und unsträflich. In die Gemeinschaft dieser heiligen Kirche wird der Christ berufen. Wenn vom Subjektivismus Arndts gesprochen worden ist, so erhebt sich damit die Frage, wie die unvollkommene Menschen Glieder der vollkommenen Kirche sein können, denn die Christen sind es doch und keine objektive Heilsvermittlung, wodurch die Kirche gebildet wird. Die Antwort Arndts ist unschwer auszumachen. Die wahre Kirche ist weder die institutionelle Kirche noch eine von der Territorialkirche abgehobene ecclesiola in ecclesia, noch ein separierter Konventikel; es ist vielmehr die durch einen ewigen Gnadenbund ins Leben gerufene, durch den Hl. Geist mittels

Wort und Sakrament unter dem Kreuz bewahrte und gestärkte und durch Verheissung aufs Ende siegende Kirche, "die Gott in der Ewigkeit wird loben und preisen". Es ist in die Kirche des Hl. Geistes und nicht der Christen, deren Gliedschaft dadurch bestimmt ist, dass sie Gefässe des Hl. Geistes werden. Das ist ein Anfangen und Fortschreiten, die Vollendung aber ist das Kommen des Reiches Gottes, in der Parusie Christi. Es trennt Arndt vom linken Flügel der Reformation, dass nach seiner Auffassung der Weizen erst am Tage des jüngsten Gerichtes von der Spreu getrennt wird und der Christ danach streben soll, dann zum Weizen zu gehören.[10]

In seiner Evangelien-Postille[11] hat Arndt die ganze Breite christlichen Lebens aus dem Geist entfaltet. Ich muss mich hier auf einen Punkt beschränken, der zum Pietismus uns insbesondere zu Spener überleitet. In seiner Pfingstpredigt über Jes 57, 15ff[12] hat Arndt von den vier hohen Gnadenwerken Gottes gesprochen: Schöpfung, Inkarnation, Sendung des Hl. Geistes und als viertes Werk nun nicht die Kirche, sondern die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen in Christus, seine gnädige Einwohnung. Es gibt fünf Kennzeichen der Einwohnung. 1. der zerschlagene und gedemütigte Geist des Menschen; 2. seine Erquickung; 3. die Erfahrung der Sündenvergebung; 4. die Erfahrung des Wirkens des göttlichen Geistes; 5. die Früchte der Lippen, äusserlich durch das Predigtamt, innerlich durch das Gebet. Ein sechster Punkt schliesst alle Kennzeichen in einer Verheissung zusammen, dass ihr Ruhe findet für Eure Seelen (Ps 116).

Stehen diese notae renati im Gegensatz zu der ekklesiologischen Fundamentaldefinition der Reformation: Wort und Sakrament als notae verae ecclesiae? Bei Arndt findet sich ein unpolemisches Nebeneinander von notae renati und notae ecclesiae bzw. notae spiritus sancti. So kann er in einer anderen Pfingstpredigt[13] von den 12 Namen und Wohltaten Gottes des Hl. Geistes sprechen: Gottes Odem, sein Finger, seine Kraft, Geist der Wahrheit und des Verstandes, Geist der Kinderschaft, Pfand und Spiegel seiner Liebe, Freude und Salbung, Feuer, Wasser, Regen, lebendiger Wind und schliess-

lich Geist der Herrlichkeit. Die Externität Gottes und seine Einwohnung im Mensch und Natur sind hier ineinander verwoben.

Vom Massstab reformatorischer Theologie aus könnte man fragen, ob hier nicht alle Dämme gegen den Synergismus gebrochen sind, wie Arndt beim ersten Erscheinen der Vier Bücher vom Wahren Christentum dann auch vorgeworfen worden ist. Man kann es aber auch anders sehen. Gott ist für Luther keine Statue mit aufgeklebten dogmatischen Definitionen und der Mensch ist kein lebloser Klotz, der erst durch die Rechtfertigung lebendig wird. Darauf war im Abschnitt über Luther schon anmerksam gemacht. Im sola gratia sind das Hoffen, Suchen, Zweifeln des Menschen aufgehoben. Die Erweckung des Menschen zum Leben vor Gott durch den Geist widerfährt dem lebendigen und in der Regel religiös sensibilisierten Menschen. Luthers Kampf gegen die iustitia activa konnte in der Geschichte der nach ihm benannten Kirche die Frömmigkeit und besonders die Bedeutung des Gebetes vergessen lassen. Die Orthodoxie hat den Geist weithin in Formeln einfangen wollen. Es ist kein Gegensatz zur Reformation, sondern ihre Weiterführung, wenn in einer Epoche erwachender Subjektivität nach dem ganzen Menschen gefragt wird, dem die Rechtfertigung gilt.

Man muss sich bei Arndt vor falschen Alternativen hüten. Seine vier Bücher vom Wahren Christentum und sein Gebetbuch sind für die Andacht des einzelnen Christen geschrieben worden. Die Beschränkung auf diese Werke bedeutet eine Verzerrung der Intentionen des Theologen, der hohe kirchliche Ämter bekleidet hat.[13] So darf nicht übersehen werden, dass in späteren Ausgaben seiner Schriften die Erbauungsbücher durch Register bruchlos den Perikopen des sonntäglichen Gottesdienstes zugeordnet werden konnten. Vergessen werden sollte auch nicht, dass zwei der drei Bände seiner Schriften und Werke Predigten enthalten, Bd. 1 die Evangelienpostille, Bd. 2 die Predigten über die Psalmen und Katechismuspredigten. Nicht zu Arndts "Vier Bücher von Wahren Christentum", sondern zur Neuauflage seiner Postille schrieb Spener dann seine Pia Desideria.

Spener hat Johann Arndt in seiner Programmschrift als Nachfolger Luthers bezeichnet[14] und sich selbst als einen lutherischen Geistlichen verstanden mit der Aufgabe, die Reformation fortzusetzen.[15] Somit besteht ein innerer Zusammenhang zwischen den drei hier zu behandelnden Männern. Im Abschnitt über Spener muss ich aus Zeitgründen auf die Pia desideria beschränken. Die Intention dieser Schrift ist auf die Erneuerung der krank darniederliegenden evangelischen Kirche gerichtet. Genausowenig wie Arndt reibt sich Spener an der Lehrtradition seiner, der lutherischen Kirche. An ihrem desolaten Zustand ist die Kirchenlehre seiner Meinung nicht schuld. Spener will an der lutherischen Kirche und ihrem Bekenntnis festhalten, ja in ihr allein sei die wahre Kirche noch sichtbar. Aber: "So können wir doch auch auf dieselbe die Augen nicht richten, ohne dass wir sie nicht so bald aus Betrübnis und Scham wiederum niederschlagen müssen".[16] Lehre und Leben stimmen demnach nicht mehr überein.

Luther hatte betont, entscheidend sei nicht, wie der Christ aussieht, wo er hinsieht, dass er seine Augen auf seinen Herrn richtet, der in Wort und Sakrament gegenwärtig ist. Arndt und Spener geht es wesentlich auch darum, wie der Christ aussieht. Um diesen Unterschied richtig zu beurteilen, gilt es, die jeweilige Situation ins Auge zu fassen. Luther kam aus dem Kloster mit dem Anspruch der Heiligung als status perfectionis, gegen den er das sola gratia, sola fide stellte. Arndt und Spener sind Reformatoren innerhalb der evangelischen Kirche. Ihnen steht deutlich vor Augen, das Predigt, Taufe und Abendmahl oder richtiger formuliert, dass das Hören der Predigt, das Getauftsein und die Teilnahme am Abendmahl nicht selbstverständlich zu einem lebendigen Glauben in einem geheiligten Leben führen. Wie bei Arndt, so kommt auch bei Spener der Mensch für den das Evangelium verkündigt wird, voll zur Geltung. Dieser Tatbestand hat einen doppelten Aspekt: einmal wird die Personhaftigkeit, die Subjektivität des Menschen in die Rechtfertigung eingebracht; auf der anderen Seite besteht die Gefahr, dass die Spontaneität des Glaubens und der Liebe durch einen ordo salutis schematisiert wird.

Wie Arndt stellt Spener den notae verae ecclesiae die notae renati zur Seite,[17] ja man kann sagen, dass Spener dieses Topos unmittelbar von Arndt übernimmt, wobei das mystische Element jedoch nicht bestimmend ist. Neben den Kennzeichen Glaube, Liebe und Hoffnung, Gehorsam gegen Gott, christliches Leben nach dem Massstab der Gebote Gottes und des Vorbildes Christi werden Weltenthaltung und Weltgestaltung betont. Die Forderung der Heiligung führt bei Spener nicht zu einem ethischen status perfectionis. Noch stärker als bei Arndt ist der eschatologische Vorbehalt zur Geltung gebracht. Der Christ lebt zwar nicht in einer respublica platonica, er soll sich aber auch nicht mit der "bösen Beschaffenheit der Zeit" abfinden und die Vollkommenheit auch in diesem Leben nicht erreichen kann, so soll er doch darnach streben.

Mit diesem Postulat ist Spener an eine entscheidende Weichenstellung gekommen. Es ist die Frage zu stellen, ob er die reformatorische Rechtfertigungslehre mit dem simul iustus - simul peccator preiszugeben bereit ist. Er muss die naheliegende Konsequez einer pietistischen "Werkerei" selbst gespürt haben, denn unmittelbar im Anschluss an die von ihm gestellten hohen Anforderungen an das Christenleben heisst es: "Je weiter ein frommer Christ kommt, je mehr wird er noch scheu, was ihm mangelt: und also dass er der Einbildung der Vollkommenheit nie weiter wird entfernt sein, als wo er sich derselben am meisten befleissigt..." "Man hat sich wirklich mehr um die zu sorgen, die glauben, vollkommen zu sein als um die anderen, die sich um sie bemüht und genug geplagt und abgearbeitet haben".[18] Man sollte hier nicht von Synergismus sprechen; den es geht hier ja nicht um die Erlangung des Glaubens, sondern um den neuen Gehorsam.

Sicher betont Spener die ethischen notae renati. Im Anschluss an Tertullian spricht er von der Ehrbarkeit, Redlichkeit, Freigebigkeit, Zucht, Reinheit des in Gott gegründeten Lebens der ersten Christen und fordert im Zusammenhang damit eine strenge Kirchenzucht.[19] Das proprium aber ist auch für ihn die Liebe, die Liebe zu Gott und die Liebe

untereinander in einem brüderlichen Leben, in welchem jeder bereit ist, für den anderen zu sterben.

Ausgeprägter als bei Arndt kommt nun bei Spener die ekklesiologische Dimension zur Geltung. Luther ging es um den personalen Glauben und die volkskirchliche Gemeinde, deren inneren Kern er nicht zu stabilisieren vermochte. Arndt legte den Akzent auf das wahre Christentum des in Gott Lebenden, der von der Kirche umschlossen wird. Spener aber versucht, die Kluft zwischen der Andacht des einzelnen Christen und dem öffentlichen Gottesdienst durch die Sammlung der wahren Christen um Gottes Wort zu schliessen. Das hat eine kaum zu überschätzende Wirkung auf die Gestalt der evangelischen Kirche gehabt.

Es ist bisher von Spener gesprochen worden, ohne nur ein einziges Mal den Hl. Geist zu erwähnen. Es liegt hier ein ähnlicher Sachverhalt wie bei Luther vor. Beide sind keine Spiritualisten. Im Blick auf Luther war im Anschluss an Prenter formuliert worden: das Werk des Hl. Geistes besteht einmal in dem externen pro me, pro nobis; dann in der conformitas mit Christus. Bei Luther liegt der Akzent auf dem pro me, bei Spener auf der conformitas. Der Hl. Geist wird als antithetischer Begriff zum menschlichen Geist verstanden.[20] Nur dem vom Hl. Geist ergriffenen Menschen wird das neue Leben geschenkt. Der Hl. Geist ist der einzige und wahre Lehrmeister und wohnt nicht in einem Herzen, das der Sünde untertan ist (Zitat von Calovius).[21] Auch die Theologie kann allein im Lichte des Hl. Geistes erlernt werden (nach Joh. Gerhard).[22]

Neben der Einwohnung des Hl. Geistes in den Herzen der Gläubigen findet sich bei Spener auch die augustinisch-reformatorische Synthese von Wort und Geist.[23] Wer aus der Hl. Schrift allein deren Buchstaben ohne Wirkung des Heiligen Geistes zur Kenntnis nimmt, ist von dem wahren himmlischen Licht und Glaubensleben ganz entfernt. Das gilt auch für das Hören der Predigt.[24] Das äusserliche Hören tut es nicht, der innerliche Mensch muss das Wort Gottes ins Herz dringen lassen und dort den Hl. Geist reden hören. Die Geistge-

bundenheit aber gilt in erhöhtem Masse vom Prediger selbst.[25] Nur der Wiedergeborene sollte Pfarrer sein, auch das allgemeine Priestertum ist gegründet im Werk des Hl. Geistes.

Für Luther, Arndt und Spener gibt es keine von Wort und Sakrament gelöste Geistwirklichkeit des Wahren Christen, gibt es keine spiritualistische Mystik ohne öffentlichen Gottesdienst, keine Askese, die ihre Erfüllung nicht in der Liebe findet, wenn sich auch die Relationen und Akzentuierungen in sehr unterschiedlicher Weise darstellen.

ANMERKUNGEN

1. Vgl. dazu meine Untersuchung, Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Martin Luther, 1983, S. 5-51. Von den seither erschienenen Arbeiten sei genannt: Martin Luthers Entdeckung der ev. Freiheit (in: ZThK 80, 1983, S. 50-68) von B. Hamm, der ebenfalls den "entscheiden den Umbruch gegenüber der Tradition" mit der Römerbriefvorlesung ansetzt (S. 55).

2. Nach einer mündlichen Auskunft von W. Trillhaas.

3. z.B. in: "Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift", 1523 (WA 11, S.408).

4. WA 15, S.32 (An die Ratsherren aller Städte deutschen Lands, 1524).

5. Vgl. dazu meine unter Anm. 1 gen. Arbeit, S. 27 u. 62f.

6. W. Koepp, Johann Arndt, 1912, S. 74.

7. ebd. S. 75.

8. ebd. S. 73.

9. ebd. S. 75.

10. J. Arndt, Schriften und Werke, ed. Rambach, Bd.1, 1734.

11. ebd. S. 888ff.

12. ebd. S. 891.

13. Unter Arndt als Generalsuperintendent in Celle wurde die Kirchenordnung des Fürstentums Lüneburg (1564) neu bearbeitet. In der nun

geltenden Fassung von 1619 sind schon in dem der Kirchenordnung vor angestellten "Fürstlichen Befehl" die neuen Impulse der Reformtheologie eingebracht. Nachdem die Geltung von Hl. Schrift und luth. Bekenntnisschriften (mit Konkordieformel) eingeschärft und für den neunundachtzig Jahre währenden Religionsfrieden im Lande gedankt worden ist, wird erwartet, dass die "Untertanen aus dem göttlichen allein selig machenden Wort zu ihrer Seligkeit und also Tötung des alten und Erbauung des neuen innerlichen gehorsamen Menschen recht informiert werden, auch wir und sie vermittelst göttlicher Verleihung und eines solchen christlichen Wandels und Lebens in dem Zeitlichen um soviel desto mehr Glück und Segen von dem Allmächtigen zu gewarten haben mögen". Damit ist jedoch wiederholt, was Luther bereits im Freiheitstraktat von 1520 geschrieben hatte.

14. Ph.J.Spener, 3 Pia Desideria, hrg. K. Aland (Kl. Texte f. V. u. Ue 170), 1964 , S. 80f.

15. Schon in seiner Pia Desideria bekennt sich Spener zum luth. Sakramentsverständnis. Im Anschluss an die Behandlung der Taufe nach dem Katechismus Luthers fährt er fort: "Nicht weniger erkenne ich gern die herrliche Kraft der nicht nur geistlichen, sondern auch sakramentlichen mündlichen Niessung des Leibes und Blutes des Herrn in dem H. Abendmahl; Dass ich um solcher willen den Reformierten von Herzen widerspreche, wann dieselben mit Verneinung, dass wir solche Pfand unserer Erlösung in, mit und unter dem Brot und Wein empfangen, auch die Kraft desselben schwächen und keine andere darin erkennen, als welche ausser dem Heil. Sakrament bei der geistlichen Niessung befindlich. (ebd. S. 33).

16. ebd. S. 10f.

17. Vgl. dazu J.O. Rüttgardt, Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Ph.J. Spener (AGP 16), 1978. In dieser Göttinger Dissertation sind die notae renati in ihren verschiedenen Fassungen und Zusammenhängen in aller Breite aufgearbeitet worden.

18. Pia Desideria, S. 47f. Auch Arndt wendet sich gegen den "Vollkommenheitswahn": Vom Wahren Christentum, 2. Buch, 4. Kap.

19. Pia Desideria, S. 49.

20. ebd. S. 27f.

21. ebd. S. 69f.

22. ebd. S. 70f.

23. ebd. S. 17.

24. ebd. S. 80.

25. ebd. S. 16f.

Ernst Berneburg

DAS THEMA DES HEILIGEN GEISTES IN JEREMIAS GOTTHELFS "GELD UND GEIST" (1. Teil)[1]

Unter den Titeln von Gotthelfs Dichtungen hebt sich "Geld und Geist" heraus. Er deutet schon darauf hin, dass der Geist von grundlegender Bedeutung in diesem Werke ist. Es erschien in drei Teilen 1843 (faktisch schon Ende 1842) und 1844, wobei ich mich auf den zunächst selbständig erschienenen und auch konzipierten ersten Teil beschränke, der reichlich Stoff gibt für einen Vortrag.[2] Er lässt in einer elementaren Weise erkennen, wofür und wogegen das Wirken des Geistes not tut. Gerade auch diese Dichtung Gotthelfs enthält einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit. Aber es wird zugleich auch manches zu einer Theologie des Geistes darin ausgesagt, und so greift die Erzählung weit über das Bernische hinaus. Die Beschäftigung mit solch einem Zeugnis des Neunzehnten Jahrhunderts ist anregend und hilfreich noch für unsere eigene Zeit, der die Rede vom Geist nicht leicht über die Lippen will - sofern man nicht in einer fest geprägten christlich-theologischen Tradition steht. Nicht zu Unrecht meinte kürzlich ein Religionspädagoge, man habe heute keinen Geistbegriff, der der grausamen Wirklichkeit standhalte. Die Sinnvorstellung eines Gesamtgeistes, die es im Idealismus gegeben habe, sei zerbrochen, und erst recht sei die Rede vom Heiligen Geiste für das allgemeine Bewusstsein ganz fremd geworden und kaputt gegangen. In solcher Lage kann die Beschäftigung mit der Aussage von "Geld und Geist" eine Hilfe sein beim Wiedergewinnen eines unbefangenen Begriffs vom Heiligen Geist und seiner Lebenswirklichkeit. Darum soll der Versuch, die Aussagen dieser Dichtung zu erfassen, ganz im Vordergrund stehen.[3]

Das fromme Haus

Zunächst ein paar Hindeutungen zu den Voraussetzungen, wie sie der Eingangsteil der Erzählung gibt. Gotthelf führt seinen Leser auf einen reichen, wohlgeordneten Berner Bauernhof zu Liebiwyl - ein sprechender Name! Zum äusseren Wohlstand und Glück kommt das prägende und tragende innere Leben. Es ist die Rede von der "adelichen Ehrbarkeit".[4] Die "Sitte des Hauses" ist ein wichtiger Begriff, und die Eltern, Christen und Anneli, wissen sie auch den Kindern zu vermitteln; von ihnen heisst es etwa, dass sie "fest in der Bibel wurden".[5] Eine der zusammenfassenden wendungen für das Glück des Bauern und seiner Frau spricht davon, dass "sie sich und ihr Geschick wogen mit der Wage der Dankbarkeit, welche der Mensch Gott schuldig ist".[6]

Das findet seinen Halt und Bezugspunkt vor allem im Vaterunser. Dessen Gebrauch und rechte Aneignung ist der Nerv dieser Dichtung. Luther hat vom Vaterunser gelegentlich als dem Märtyrer der Gebete gesprochen; in dieser Erzählung Gotthelfs erfährt man etwas von seiner Unerschöpflichkeit und seiner den Alltag tragenden Kraft: "Wer zuletzt zu Bette kam, Mann oder Weib, betete dem Andern hörbar das Vaterunser, und schwer musste der Schlaf sein, wenn der Erste nicht erwachte und nachbetete mit Andacht und aus Herzensgrund".[7] Das war nicht nur "eine alte schöne Haussitte"[8]; persönlich angeeignet reichte sie hinab in keineswegs bloss brauchtümliche Tiefen. Herausgehoben werden die fünfte und sechste Bitte, über deren rechte Aneignung angesichts der Erfahrungen des Tages die Eheleute dann auch vor dem Einschlafen zu sprechen vermögen; "es schlossen sich die Herzen auf, und jedes nahm seine Schuld auf sich, und jedes bat dem andern ab, und jedes bekannte sein Glück und seine Liebe und wie nur im Frieden ihm wohl sei, aber wie der böse Geist - diese Fremdmacht fehlt bei Gotthelf auch in dieser Erzählung nicht! - an ihns komme, er wisse nicht wie, ihm schwarz mache vor der Augen des Geistes und ihns treibe in die Trübnis des Zornes und der Unzufriedenheit".[9] Das Vaterunser dient also dazu, das Böse

in seiner Tiefe und zugleich in seiner Alltäglichkeit zu erfassen. Recht gebraucht hat es die Kraft, dieses Böse zu vertreiben. In diesem Zusammenhang greift Gotthelf das Bild vom Erwachen aus einer Betäubung auf: es sei dem Betenden, als sehe er "aus wilder Nacht in einen schönen sonnigen Garten".[10] Die Paradieses- und die Sündenfallsgeschichte klingen an; sie sind Hinweis auf Mass und Ernst des Geschehens. Das Bild vom neu aufgehenden Licht wird sich immer wieder in solchem Zusammenhang finden und ist doch wohl mehr als ein Bild; es besitzt für die Leser, an die Gotthelf vornehmlich denken wird, eine unmittelbare Verständlichkeit.

An einem Beispiel lässt Gotthelf die Bedeutung und Kraft des gemeinsamen Vaterunsers aufscheinen und zeigt zugleich, wie schwer dieses Gebet den Menschen fallen kann. Als einige ihrer Kinder starben, standen für die Eltern hinter jeglicher Vaterunserbitte die verlorenen Kinder, "und das Reich und der Wille und das Brot, kurz alles, alles" mahnte an sie.[11] Gotthelf vergleicht an dieser Stelle den Betenden dem Wanderer "durch Klippen und Schlünde". Es tritt heraus, wie schwer es sein kann, das Vaterunser mit Herzen zu beten - dabei ist es dieser Frömmigkeit tief eingeprägt, dass sie sich keinesfalls mit einem lediglich gesprochenen Wort begnügen darf. Für die ernstliche Aneignung aber - und sie geschieht hier in der Gemeinsamkeit der Ehe - gibt es im Vaterunser dann auch die Getrostheit seines Beschlusses. Er macht es den Eltern möglich, gelöst der verstorbenen Kinder zu gedenken, und führt zugleich dazu, dass ihr Auge sich neu öffnet für die ihnen gebliebenen drei Kinder. "Allmählich wuchsen die lebendigen an die Stellen der toten, wurden gleichsam die Blumen, welche der Toten Gräber deckten, den Augen der Eltern verbargen."[12] So gehört es zum rechten Gebrauch des Vaterunsers, den Schritt zu finden zu einem neuen Wahrnehmen der Gegenwart und nicht hängen zu bleiben am Vergangenen.

Zu solchem Gebrauch des Vaterunsers gehört es gleichfalls, dass die Mutter ihre Kinder von Jugend an in einen lebendigen Umgang mit diesem Gebet hineingeführt hatte, "dass es ihnen auch war erst wie ein tiefer See, in den sie allen Groll

versenkten, und dann wie eine hohe Leiter, auf welcher sie ins Land des Friedens, in den Himmel stiegen. Besonders bei den Brüdern, welche beieinander schliefen und meist zusammen beteten, hatte dieses die Frucht, dass sehr selten die Sonne des Morgens den Schatten noch sah, der bei ihrem Untergang das Herz des einen oder des andern verdunkelt hatte"[13] - auch hier läuft es also zu auf den neuen Tag, der dem Glaubenden sich öffnet.

Die Fortdauer der Versuchung und das Verfallen an das Böse.

Gleich im Auftakt seiner Erzählung spricht Gotthelf davon, wie "das wahre Glück des Menschen" stets bedroht ist, und wie ahnungslos-leichtfertig wir damit oft umgehen.[14] Das wird dann in dem ersten Absatz über die Kraft des Vaterunsers noch bestimmter gefasst: der in diesem Gebet gründende Friede kann nie zur Selbstverständlichkeit werden; vielmehr kommt der böse Feind "unabtreiblich immer wieder". Oder es ist die Rede von dem "bösen Geist im Herzen", der ausgetrieben werden muss von "einer höheren Macht".[15] Es wird sich zeigen, dass diese Aussage beim Wort zu nehmen ist. Deswegen spricht sich darin eine sehr grundsätzliche Einsicht aus, die zu erreichen oder auch zu verfehlen eines der Grundthemen der Kirchengeschichte ist. Wenn ein Antonius es als die grosse Aufgabe des Menschen bezeichnet, "Versuchung zu erwarten bis zum letzten Atemzug"[16], wenn ein Symeon von Mesopotamien gleichfalls im Kontext des alten Mönchtums zu der Einsicht in die Unüberwindbarkeit des Bösen kommt[17], wenn es zu Luthers Anthropologie gehört, "dass die tatsächlich vorhandene Sünde sich immer wieder regt" (Rudolf Hermann), und Luther gerade in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit des Betens herausstellt[18], so sind das nur Beispiele dafür, wie sich immer wieder der Rang einer Theologie und einer christlichen Frömmigkeit darin bezeugt hat, dass sie das Sündersein des Menschen zu erfassen und durchzuhalten wissen gegen mancherlei Abschwächungen und

Verschiebungen. Das eigentliche Thema von Gotthelfs "Geld und Geist", auf das schon der Titel hinweist, ist in diesem Zusammenhang zu sehen. In der Lebenssprache einer Dichtung wird uns vor Augen gestellt, was es heisst, dass die Macht des Bösen "unabtreiblich immer wieder komme" und dass nur der Heilige Geist ihrer immer wieder Herr werden kann. Es gibt eben Krisen auch in vorgerückten Jahren, die den Menschen in seiner Ganzheit treffen, und es ist die Frage, ob sie gefasst werden in der dem Evangelium gemässen Weise.

Das Bild vom Frieden und Glück im Auftakt des Werkes wäre mithin gründlich missverstanden, wenn es von dem weiteren Verlauf losgelöst würde und man wohl gar als Zielpunkt eine verklärende Idylle sähe, in der - im Sinne jenes Vorwurfs von Gottfried Kellers berühmter Gotthelfrezension - ein guter Christ und ein reicher Berner Bauer harmonisch zur Deckung gebracht wären.[19] Die Aussage dieses Werkes ist es gerade, dass es keine gefestigte und über die innere Gefährdung hinausgelangte Frömmigkeit gibt, die dann gewiss sein könnte, ungebrochen an ihr Ziel zu kommen. Was Gotthelf hier als ein Exempel des Verfallens an das Böse vor Augen führt, geschieht einem älteren Ehepaar mit erprobten Grundsätzen und nach rund dreissig gemeinsamen Jahren!

Die Krise setzt herausfordernd banal und wirklichkeitsnah an. Christen, der Bauer, "tief in den sechziger Jahren", musste ehrenamtlich Vormundschaftsvermögen in der Gemeinde verwalten, was "bedeutende persönliche Verantwortlichkeit" in sich schloss[20] und ihn bei seiner Unkenntnis der Gesetze und der Unfähigkeit im Schreiben überforderte. Ein ungetreuer Ratgeber, ohne den er nicht auskam, brachte es dazu, dass er für 5000 Pfund einstehen musste, gewiss nicht durch seine Schuld, sondern eben durch sein Unvermögen. Dieser Verlust war für den wohlhabenden Hof an sich gut zu verschmerzen; aber solche Objektivität reicht nicht aus, die Wirkung bei den Betroffenen zu verstehen. Den Eltern erschien es als ein riesiger, nicht wieder einzubringender Verlust. Gotthelf gebraucht dafür in treffender Doppelung die Bilder vom "Donnerschlag,der ihr Glück zerschmetterte" und das vom "giftigen

Wurme, der ihren Frieden nach und nach zerstörte"; "es traf sie wohl der Schlag heftig, gewaltig, aber nach dem Schlage war der Wurm da und lebte giftig fort."[21] Die verlorenen 5000 Pfund kommen Mann und Frau nicht aus dem Sinn; jeder denkt, um sie wiederzugewinnen, müsse vor allem der andere seine Fehler ablegen. Die verhängnisvollen Folgewirkungen zeigen sich Schritt um Schritt, und ich kann hier nicht entfalten, wie lebensnah-überzeugend Gotthelf zu schildern versteht, dass sie sich in aller Alltäglichkeit zerrüttend auswachsen. Es kommt so dazu, dass das gemeinsame Vaterunser der Eheleute unterbleibt - Änneli meint, es nach einer Beleidigung nicht mehr mitsprechen zu können, wenn sich ihr Mann nicht zunächst entschuldigt - und damit fehlt die Kraft für den je neu zu gewinnenden Frieden, der eben nicht aus eigener Kraft zu beschaffen ist. Die persönlichen Bezüge zerfallen, auch die Kinder werden hineingezogen und das ganze Haus büsst seinen Frieden ein. "Diese Zustände", schreibt Gotthelf, "wachsen so allmählich, man weiss nicht wie, denn, wie gesagt, der Teufel geht nicht immer umher wie ein brüllender Löwe, sondern sehr oft auch als ein schleichender, und die Hölle hat viel Ähnlichkeit mit einem Ofen: sie wird nicht auf einmal glühend, sondern zunächst nur lieblich warm."[22] Die bösen Folgen, in die man hineingleitet, sind allzu verständlich - "ganz natürlich" möchte man beinahe sagen. Die deutenden und gerade nicht moralisierenden Hinweise des Erzählers zu diesem Vorgang stechen ab von dem sich dann auch erhebenden. Gerede der Leute, die je nach Geschmack Änneli oder Christen die Schuld an dem Zerwürfnis geben und sich freuen, dass es mit dem Rufe dieses sonst so untadeligen Hofes eben nicht so weit her sei.[23] Ganz anders Gotthelf: Als Änneli sich empört, dass ihr Mann sich vom Vaterunser nicht dazu angehalten sieht, ihr seine eigene Verfehlung abzubitten, fügt er fast lächelnd hinzu: sie "dachte wunderbarerweise gar nicht daran, dass es heisse von Sünden vergeben, sondern hatte nur Bekennen im Kopf und dass dieses Bekennen Christen zukäme".[24] Sie hört also den Text nicht mehr; vergeblich wartet sie auf das erste Wort und müsste es nach der Anleitung des Vaterunsers doch

selber sprechen. Das gemeinsame Gebet ist so abgebrochen. Die dabei zutage tretende egozentrische Verkehrung des Menschen kennzeichnet der Dichter einfach und treffend in dem Satz: "Sobald ein Groll im Herzen bleibt und sich setzet, wird dieses Herz selbstsüchtig."[25] Solche Verengung weiss er in ihrer Wirkung mannigfach aufzuzeigen - etwa darin, wie für die Fragen der eigenen Kinder kein Raum mehr ist oder in der Unfähigkeit, Gutgemeintes aufzunehmen. Der Mensch, der ganz damit beschäftigt ist, seinen eigenen Anspruch zur Geltung zu bringen, wird im Verhalten dieses Ehepaares beispielhaft und überaus verständlich geschildert. Änneli und Christen geben jetzt das volle Gegenbild zum Anfang. Das zeigt sich gerade auch in der Verkehrung beim Gebrauch des Vaterunsers. Wohl hat Änneli es weiterhin für sich allein gebetet, "aber das Gebet war nicht hinübergeklungen in Christens Seele, hatte nicht mehr geebnet alle Anstösse, ja es hatte sich immer weniger erhoben zu Gott, hatte die Seele im Dunkel ihres Jammers gelassen, und immer mehr waren es nur Worte gewesen, die, wie Steine im Flussbette rollen, ihr über die Zunge gerollt waren."[26] Also das gerade Gegenteil zu Sinn und Absicht des Vaterunsers. Mit dem selbstsüchtigen Herzen ist in einer ganz weltlich verständlichen Weise doch zugleich der homo incurvatus in se gezeichnet. - Im zweiten Teil von "Geld und Geist" wird dann beim Dorngrütbauern dieses Thema noch einmal in anderer Weise und in einem neuen Bezugsrahmen vor Augen gestellt.

Die beiden Predigten.

Albrecht Schöne hat in seiner Monographie zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne darauf hingewiesen, dass bei Gotthelf gerade der Roman "Geld und Geist" "durch die breiten Predigteinschübe in seiner Struktur bestimmt" werde.[27] Das meint nun aber nicht, dass sie einen besonders grossen Raum einnähmen. Man hat errechnet, die vier Predigten, die es in dem

Werk gibt, umfassten rund 24 Seiten von 387, und in anderen Werken Gotthelfs seien solche Einfügungen umfangreicher.[28] Jedoch haben sie in "Geld und Geist" ein besonderes Gewicht dank der Funktion, die sie jeweils an entscheidender Stelle üben. Die Predigten sind für die Menschen an den Umbruchstellen die wesentliche Hilfe zum Verstehen ihrer selbst und ihrer Lage, vor allem aber geben sie ihnen den unerlässlichen Zuspruch. Sie sehen sich so voll dem Leben einbezogen, das der Dichter schildert, bekommen eine das Leben erschliessende Bedeutung. Es gibt schwerlich viel andere Darstellungen, wo sich Predigten in dieser Breite und Tiefe hineingenommen sehen in den Lebensvollzug von Menschen, und wo gezeigt wird, in welcher Weise sie angeeignet werden als eine unerlässliche Hilfe. Albrecht Schöne hat das zum Auge, wenn er schreibt: "Die Dichtung zeigt nicht nur das Samenkorn der Predigt, sie breitet auch das Land aus, in das es fällt, und macht die Früchte sichtbar, die es trägt. Indem er eintritt in die Figur des Erzählers, dichtet Gotthelf seinen Predigten auch die Hörer und Täter des Wortes hinzu und stellt sie hinein in ein grosses, handlungsgesättigtes Leben."[29] Damit wird von Gotthelf in der Weise der Dichtung, aber gleichwohl in einer entschiedenen theologischen Stellungnahme, von der noch zu sprechen sein wird, die Frage der Rezeption christlicher Verkündigung beispielhaft vor Augen gerückt, und es ist so zugleich ein bestimmtes Verständnis von Predigt gegeben. In einem betrachtenden Abschnitt des zweiten Teils von "Geld und Geist" schreibt Gotthelf: "...schön predigen ist nicht schwer und viel glauben auch nicht, aber den Glauben zum Leben werden zu lassen und die Predigt zu einer Brücke vom alten Wort ins junge Leben, das ist schwer."[30] Doch eben darauf liegt für ihn aller Nachdruck, und von daher ergibt es sich, dass die Predigten sich aufgenommen sehen in die Schilderung des Dichters vom menschlichen Leben.

Diese Ineinanderfügung von Predigt und Leben hat insbesondere statt bei den beiden dem Pfingstfest zugeordneten Predigten im ersten Teil von "Geld und Geist". Das sich näher zu vergegenwärtigen, soll die Aufgabe der folgenden Darstellung

sein; denn damit wird zugleich die Frage nach dem Geist und seinem Wirken beantwortet.

Die eine dieser beiden Predigten wird gehalten am Sonntag vor Pfingsten, die andere am Pfingstfest selber. Schon der Sonntag vor Pfingsten war im Berner Land ausgezeichnet als "heiliger Sonntag". An ihm wird das Abendmahl gefeiert wie auch am Pfingstfest selber, wobei man aber nur an einem der beiden Sonntage zu gehen pflegte. Die nächste Abendmahlsfeier fand dann erst drei Monate später statt im Zusammenhang mit dem Bettag - wieder solch einer "heiligen Zeit".[31]

Zu den beiden Predigttexten sind übrigens von Bitzius selber gehaltene Predigten auf uns gekommen, freilich schon aus dem Jahre 1829, also der Zeit seines Vikariats in Bern.[32] Immerhin zeigen diese Predigttexte einmal, wie wichtig Gotthelf diese Bibeltexte waren, sodann aber, dass gewisse Grundgedanken ihm zentral geblieben sind, und zugleich, dass er souveräner und eindringlicher in seiner Darbietung wurde - sicher auch im Zusammenhang mit seiner dichterischen Aufgabe. Vor allem aber zeigt die Dichtung uns die Predigten eben bezogen auf die betroffenen Menschen, von ihnen angeeignet - von Änneli im einen Falle und sodann, am Pfingstsonntag, von der ganzen Familie. Nur wo diese Hörer nach der Schilderung des Dichters auch wirklich zuhören, werden die Predigten wiedergegeben. Das bedeutet eine Reduktion und Intensivierung zugleich. Wir werden uns dann zu hüten haben, des Autors Theologie und Homiletik zu rasch nach diesen Predigten beurteilen zu wollen. Wichtiger ist es im Sinne Gotthelfs sicher, dass sie bezogen sind auf ihren wirkungsgeschichtlichen Kontext, nicht abgehoben, wie wir Predigten normalerweise nur lesen können. Vielmehr sehen wir diese beiden Gottesdienste im Zusammenhang eines Tagesablaufs und können so die Bedeutung der Predigten in ihrem Lebenszusammenhang verfolgen.

Annelis Umkehr - Predigt und Geist.

Der Tag der Wende in dem Ehestreit ist der Sonntag vor Pfingsten, ein Tag fast mit einer Ueberfülle des Geschehens. Es beginnt damit, dass der Bauer zum Morgenkaffee Kuchen vom Samstag haben will, der nicht mehr da ist, und frisches Brot als Ersatz ablehnt. An sich wieder eine der alltäglichen Kleinigkeiten, die aber in der Krisensituation hinreichen, den Streit nun voll herausbrechen zu lassen. "Es war eine gestörte Haushaltung an selbem Morgen", heisst es zusammenfassend.[33] Bei dieser Gelegenheit hatte Resli, der jüngere Sohn und Hoferbe, dem Vater entgegengehalten: "denket, es ist heute heiliger Sonntag". Kurz darauf hat die Mutter dann Anlass, diese Erinnerung gegen den Sohn selber zu kehren, und beidemal wird sie verknüpft mit dem Blick darauf, dass man sich vor den Leuten zu schämen habe. Aber Anneli weiss solche Mahnung dann auch sich selber gesagt sein zu lassen: "Was werden sie erst sagen, wenn heute an einem heiligen Sonntag niemand in die Predigt geht?" Es ist eben der volkskirchliche Brauch, dass jedes Haus "repräsentiert sein sollte in der Kirche".[34] Weil die Mutter nun niemand anders zu schicken hat, bringt diese Sitte sie selber auf den Weg, und es zeigt sich in diesem Falle, wozu sie zu dienen vermag. Anneli wird sich erweisen als das Glied des Hauses, das in einem umfassenden Sinn zu hören versteht auf das Wort der Predigt und ihm Folge gibt. Gerade auch darin erweist sie sich als die zentrale Gestalt des Werkes.

Gotthelf lässt den Kirchengang der Bäuerin damit beginnen, dass sie sich "in ungestörter Einsamkeit" dafür ankleidet.[35] Solche Einsamkeit gewinnt dann aber auf dem Kirchengang selbst ihren Umschlag ins Unheimliche. Anneli geht allein, weil sie nicht mit den Leuten reden will; ihr Gemüt war "voll eigenen Leids".[36] Der halbstündige Weg wird für sie zu einem Gleichnis ihrer inneren Lage; die Erfahrung des Alleinseins überfällt sie. Es ist ihr, als wüsste sie "kein Ziel, wüsste keine Heimat mehr, und alle seien vorausgezogen und niemand wartete ihr".[37] Die Stille des Grabes kommt Anneli in den

Sinn. Die "feierlichen Klänge", die sie dann aus der Kirche hört, lassen sie die Hände falten: "es war ihr, als wäre ihr wieder Mut ins Herz gekommen, und doch bebte sie in ihrer Seele, es war als höre sie aus den Tönen heraus eine Stimme als wie eines Richters Stimme, die sie riefe vor Gericht."[38] Bezeichnend ist schon der biblische Klang dieses letzten Satzes. Dahinten liegt bei Änneli das trotzige Aufbegehren und die kämpferische Selbstbehauptung. Doch geblieben ist die Isolierung - der Einzelne, der auf dem Wege seiner Lage gewahr wird. Etwas von einer demütigen Bereitschaft ist spürbar.

Diese Erfahrung der Verlassenheit setzt sich für Änneli fort beim Eintritt in die Kirche. Es scheint für sie kein Platz mehr frei zu sein. Auch das wird ihr zu einem Zeichen, es könne ihr nach dem Tode im Himmel ebenso ergehen. Ihr wuchs "Angst ums Herz"[39] - aus aller brauchtümlichen Sicherheit sieht sie sich also herausgerufen. Darum übersieht sie auch zunächst, wie ihr eine Tagelöhnersfrau noch einen Platz in der Bank frei macht, und sie muss erst angestossen werden. "So machte die arme Frau der reichen Platz in der Kirche, und diese trat demütig näher und nahm jetzt auch eine Wohltat an."[40] Eine heilsame Verkehrung der normalen Verhältnisse tritt darin vor Augen; in der Kirche erweisen sich ganz andere Masstäbe als gültig, und dieses Erlebnis ist für Änneli ein Zeichen der Hoffnung, die trägt auch über die Welt hinaus.

Noch einen weiteren, dritten Absatz verweilt der Erzähler bei dem inneren Erleben der Frau; es ist zugleich Vorbereitung zum Hören der Predigt und wird sich erweisen als genau der Botschaft entsprechend, die sie dann hört. Es kommt eben vieles zusammen, was solch ein Hören erschliesst oder verstellt. Beim Aufstehen zum Gebet in der Eingangsliturgie empfindet Änneli plötzlich, dass ihr Platz in der Kirchenbank, der ihr ein Vorschmack der "himmlischen Ruhe" war, gerade kein sicherer Besitz ist.[41] Sie hat etwas gespürt von der Freude, um die es im Gottesdienst der Gemeinde gehen soll, und spürt darum umso schärfer den Gegensatz zu dem

Erleben in ihrer Familie, das ihre gegenwärtige Wirklichkeit ausmacht. Ihr tritt vor Augen, dass sie "in kurzer Stunde" wieder zurück muss in das Elend ihres Hauses und zwar allein.[42] Der Gottesdienst kann eben nicht losgelöst vom Alltag als eine Entrückung genommen werden, sondern der Alltag sieht sich in ihn hineingenommen, er wird auf seine Essenz gebracht. Die innere Vereinsamung, die im Kreise der Familie eingetreten ist, wird von Anneli darum pointiert erfasst und auch die Eigenart der Not wird klar ausgesprochen. Es ist "das Elend, das nicht aus missratenen Ernten kommt und mit den schlechten Jahren zu Ende geht, sondern das andere, das aus übelberatenen Seelen stammt und dauert, solange als der üble Rat in den Seelen, oft solange als die Seele selbst, ewiglich."[43] Längst geht es deswegen um viel mehr als den Verlust der 5000 Pfund!

Die Predigt selbst führt Anneli dann einen entscheidenden Schritt weiter. Bezeichnend ist schon, wie Gotthelf dreimal das Verb "tönen" gebraucht, um anzudeuten, wie Anneli sie hört. So heisst es am Anfang bei der Verlesung des Bibeltextes: in ihre Gedanken hinein "tönte...des Pfarrers Stimme".[44] Eine gute Seite später, nachdem Anneli das Bibelwort zunächst einmal in sich aufgenommen hat "als eine schöne Verheissung"[45] sie denn aber auch wieder überfallen war von der Ausweglosigkeit ihrer Lebenslage, und bevor die rund vier Seiten mit den Kerngedanken der Predigt kommen, heisst es nochmals: "in die Finsternis ihrer Seele hinein tönte wieder des Pfarrers Stimme".[46] Nach der Predigt schliesslich heisst es: "So sprach der Pfarrer, und die Worte tönten in Annelis Seele wider fast wie Gottes Worte".[47] Dieses "tönen" will eben nicht eine feierlich-pathetische Rede kennzeichnen - von der Sprechweise des Pfarrers erfahren wir gar nichts! - sondern das Wort kennzeichnet die Wirkung des Gehörten, die Art seiner Aufnahme, und zwar bei der einen Hörerin, um die es der Erzählung geht. - Im steten Bezug zu ihr wird die Predigt von Gotthelf ja auch dargeboten, nicht in einem verselbständigten Gegenüber.[48] Entsprechend wird im Folgenden von der Bedeutung zu handeln sein, die diese Predigt für

Änneli hat. Es ist eine doppelte: Einerseits sieht sie ihre Lage darin schonungslos erhellt, sie wird zur Selbsterkenntnis geführt. Aber andererseits ist es auch ein Ton der Verheissung, ein Hinweis auf die Rettung, der sie in dieser Predigt erreicht. Ihn weiss sie verständlicherweise noch ungleich weniger klar aufzunehmen, aber das ist gleichwohl der Zielpunkt.

Der Predigtext ist Jesu Wort beim Abendmahl:"Ich werde von nun an nicht mehr vom Gewächs dieses Weinstocks trinken, bis an den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich" (Mt.26,29). Anschliessend heisst es sogleich - und das ist kennzeichnend dafür, wie Änneli dann die ganze Predigt hört: "Es war ihr, als hätte der Pfarrer in ihr Herz gesehen und die Worte gerade auf sie gerichtet".[49] In diesem Sinne einer unmittelbaren Bezogenheit auf das eigene Leben spricht sie aus dem Bibelwort zunächst der Gedanke des nahen Todes an: sie selber wird bald sterben. Erscheint ihr das zunächst als Befreiung aus der Unerträglichkeit ihrer Lage, so kommt doch rasch über der Frage, ob denn wohl auch jemand weinen würde an ihrem Grabe, die Konfrontation mit der Lebensverfehlung, unter der sie sich weiss: wird sie nicht sterben "als ein Stein des Anstosses, als ein Berg auf aller Herzen"?[50] Die Predigt selber lässt das memento mori dann weiter eindringlich werden; es wird für Änneli zu einer sicheren Ueberzeugung. Dass es beim Abendmahl um Jesu letztes Mahl geht, soll den Menschen, der es feiert, daran gemahnen, es "auch als ein Abschiedsmahl von dieser Welt zu betrachten."[51] Schon in Gotthelfs Predigt aus dem Jahre 1829 ist dieser Gedanke ein durchgängiger Zug. "Hielten wir ein jedes Abendmahl für unser letztes und jede zwischen ihnen liegende Zeit für eine Gnadenzeit, den Frieden inniger zu knüpfen, der Mensch würde den süssen Trost empfinden, mit Gott fester und fester verbunden zu werden."[52] Auch in "Geld und Geist" folgt aus diesem Gedanken der dringende Aufruf, sich zu versöhnen, Frieden zu machen. Das Heute gewinnt seine Dringlichkeit. Nach dem Erlebnis an diesem Sonntagmorgen muss es Änneli als eigens ihr gesagt erscheinen, wenn es in der Predigt heisst:

"Wie trennen die Herzen sich, wenn heute abend der Abschied kömmt?... Denn den Unfrieden kann man nicht leugnen, der Groll liegt auf den Gesichtern, der gestrige, der heutige Tag können noch nicht vergessen sein, und was wir sind, steht vor unserem Angesichte."[53]

Annelis Bereitschaft, sich über ihr Erleben klar zu werden, verbindet sich so mit dem in der Predigt Gehörten; die Predigt sorgt dafür, dass sicherer erfasst wird, was der Familienstreit bedeutet für das eigene Ich und die Erkenntnis seines Schuldigseins. So darf man wohl sagen, das Gesetz komme hier zum Zuge; es ist dem Menschen schon in bestimmter Weise gegenwärtig, aber muss seinen vollen und klaren Ausdruck erst finden. Dann erst stellt es den Menschen unausweichlich. Anneli lässt solches Aufdecken an sich geschehen; sie verzichtet auf alle Ausflüchte, die sie aus ihrer Betroffenheit nur wieder herausbrächten. Entsprechend heisst es am Schluss der Predigtschilderung von den Worten des Pfarrers: sie "tönten in Annelis Seele wieder fast wie Gottes Worte. Sie trafen Punkt für Punkt ihre eigenen Zustände und Gedanken...Schlag auf Schlag erschütterte ihre Seele..."[54] Die Mahnung, sich mit dem Bruder zu versöhnen, ehe man zum Altare gehe, weiss Anneli jetzt auf sich zu beziehen. Sie geht nicht zum Abendmahl, wie sie gewollt hatte. Aber noch am selben Abend wird sie es auf sich nehmen, sich zu versöhnen mit ihrem Mann, und wird auf ihrem weiteren Wege auch bewähren, dass der Anruf des Todes sie erreicht hat.

Rudolf Bohren hat gelegentlich im Blick auf diese Predigt von einer "hausbackenen Gesetzespredigt" gesprochen.[55] Dafür könnte man noch darauf hinweisen, das Gotthelf selber später Hörer erwähnt, die von dieser Predigt sagen, "Leib und Seele hätte noch lange geschlottert" - das soll bei ihnen ausnahmsweise ein Lob für den Pfarrer sein, aber verständnisvolle Predigthörer sind es dann noch nicht! Annelis Aufnahme des Gehörten - und darauf kommt es im Sinne Gotthelfs an - ist von radikal anderer Art: Wenn sie schon Gesetz gehört hat, dann doch für ihre Ohren gerade nicht "hausbacken", nicht in der Art eines handhabbaren Gesetzes mit seinen moralischen

Weisungen und der erfreulichen Aussicht auf eine gute Lösung. Was die Predigt ihr bringt, ist auch keineswegs nur ein symphonisches Zusammenklingen mit ihrem inneren Monolog, zu dem sie befähigt ist dank des mitgebrachten christlichen Erbes.[57] Mag das für manches Einzelne stimmen, entscheidend ist doch, dass das Wort dieser Predigt Änneli als ein gegenwärtiger Ruf erreicht, gültig hineingesprochen in ihre augenblickliche Lage - "als hätte der Pfarrer in ihr Herz gesehen und die Worte gerade auf sie gerichtet".[58] Dazu brauchen sie nicht neu zu sein, wenn sie nur neu gehört und wirksam werden. "Frau, Frau, deine Zeit ist um, rette deine Seele!" darin fasst sich für Änneli zusammen, was sie in der Predigt gehört hat.[59] Von den Begriffen her ist ihr das gewiss lange vertraut, aber als eine aktuelle Anrede, die sie sich gesagt sein lässt, ist die Predigt für sie ein neues Wort. Es dient dazu - bildlich gesprochen - ihr den finsteren Himmel zu zeigen, der sie umschlossen hält - den sieht sie so erst jetzt, dank ihrer Teilnahme am Gottesdienst. Der Bereich des moralisch Verfügbaren ist damit verlassen; mit einer eigenen Aktivität ist nichts mehr getan. Die Bestimmtheit, unter der ihr Leben jetzt unausweichlich steht, ist damit aufgedeckt, und diese für sie neue Erkenntnis steht für Änneli verständlicherweise im Vordergrund. Trotzdem erschöpft sich die Predigt für sie keineswegs im tötenden Gesetz. Schon wenn bei ihr von Rettung die Rede ist, kommt etwas sehr anderes ins Spiel, und das ist nun keinesfalls eine Aufforderung zum moralischen Tun. Dazu ist die Verfallenheit an das Böse zu ernst genommen.

Das Evangelium fehlt in dieser Predigt nicht. So war das erste, was Änneli aus dem Bibelwort der Predigt herausgehört hatte, die "schöne Verheissung" gewesen[60] - und Jesu Wort zu seinen Jüngern vor dem Weg nach Gethsemane zielt ja auch auf die neue Tischgemeinschaft in des Vaters Reich. Demgemäss begegnet ihr in der Predigt auch sogleich der Hinweis auf den "unvergänglichen Segen", den uns Jesus mit der Stiftung des Abenmahls hinterlassen hat[61] - also wieder das Ueberschissende, was nicht in der Mahnrede aufgeht. Der sich dann findende

Hinweis auf den Jesus der Passionsgeschichte, die Vorbehaltlosigkeit seines Rufes zur Versöhnung, das andringend Werbende darin, alles das hat seine evangelische Innenseite. Die Perspektive des Gesetzes ist keinesfalls das Ganze. Der Satz, der den Bericht des ganzen Gottesdienstbesuchs abschliesst, enthält darum nicht grundlos auch einen Klang der Hoffnung: "Betäubt, fast wie jemand, der aus grosser Todesnot gerettet worden, aber noch nicht weiss, wie es gegangen und wo er ist, ging sie nach Hause."[62] Getroffen gewiss - aber eben zugleich von einem ersten Hinweis auf dem Ausweg aus der Ausweglosigkeit, von einem Strahl des Evangeliums. Es kommt zunächst nur in Verhaltenheit, beinahe latent zum Zuge, aber das reicht, damit Änneli einen neuen Weg beginnen kann. Er wird sich ihr erschliessen über der Aneignung dieser Predigt. Und sie ist schliesslich die Predigthörerin, um die es geht, an der man abzunehmen hat, welches der Kerngehalt der Predigt ist.

Es geht für Gotthelf nicht nur um wie Änneli das Gehörte dann aufnimmt in ihr Leben. Die Nachgeschichte der Predigt gehört unlöslich zu ihr. Freilich, solch ein klärendes Bedenken und selbständiges Aufnehmen der Predigt braucht seine Zeit. Bezeichnend für das voranliegende Stadium ist das Mittagsmahl der Familie. Wohl kommt es zu keinem neuen Zusammenstoss, aber keinesfalls auch schon zu einem lösenden Wort. Soweit ist Änneli noch nicht, und natürlich erst recht nicht ihr Mann. Gotthelf versteht es zu schildern, wie dessen Nachdenken ihn nur in ein Bewusstsein der Ausweglosigkeit geführt hat, dass es eben so nicht weitergehe, und wie dann bei Tisch die wortlosen Mienen den inneren Zustand eher verhüllen, die beiden Eheleute sich darin denn auch wechselseitig gerade missverstehen. Aus Angst vor neuem Streit geht Christen nach dem Essen wieder fort, und hat damit Ännelis Absicht verhindert, sich im Guten mit ihm auszusprechen. Solch ein Retardieren übt seine erzählerische Wirkung, ist aber zugleich sachlich von Belang. Es ist Raum gewonnen für ein entscheidendes, zu klarer Bewusstheit führendes Erleben, das Änneli am Nachmittage hat, gleichsam eine besondere, ganz individuelle Christenlehre. Dessen bedurfte es noch. Wohl war

die Frage, wie sie es anfangen sollte, Frieden zu machen,[64] Anneli zu der ihr Leben jetzt bestimmenden Frage geworden, aber sie war noch nicht grundsätzlich über jene Betäubung am Schluss der Predigt hinausgelangt. Was es für sie umschloss, Frieden zu machen - übrigens genau das Wort aus der Seligpreisung[64] -, darüber musste sie noch Klarheit gewinnen.

Das geschieht bei einem Erlebnis der Einheit von Himmel und Erde. Anneli hat es am Nachmittag dieses für sie so bedeutsamen Sonntags. Sosehr dabei der offene, liebende Blick in die Natur wie auch die Gefühle ihre Stätte haben, es geschieht doch zugleich bäuerlich und nüchtern, mit also gerade nicht Naturmystik, kein sich versenkendes Aufgehen in einer vorgegebenen Harmonie, womit man der Wirklichkeit entrückt würde. So schliesst sich dieses Erlebnis auch einem Weg durch den Garten bei Hause an, auf dem die Bäuerin sich gefreut hat über all die Fruchtansätze und an die künftige Verwendung denkt. Sie setzt sich dann nieder am Rain hinter dem Hause, und ihr Blick weitet sich über die eigene Besitzung hinaus zu einer Schau der ganzen sie umgebenden Welt; sie "sah über das reiche Land hinweg, sah, wie alles im reichsten Segen prangte, vom Tale weg bis hinauf zu den Gipfeln der Vorberge", und sie sah dann auch den Himmel rundum sich senken den Spitzen der Berge zu, sah ihn umranden den Kreis, welchen ihr Auge ermass".[65] An dieser Stelle kommt dann die Erfahrung der "Einigung zwischen Himmel und Erde", nicht als ein Verfliessen, sondern so, dass der Himmel gibt und die Erde empfängt: "von dieser Einigung kam der reiche Segen, kam der Sonne Licht, kam der Regen, kam der geheimnisreiche Tau, kam die wunderbare Kraft, welche Leben schafft im Schosse der Erde."[66] Gotthelf sagt sicher mit Bedacht, dass Anneli diese Einigung "erkannte", und die Begründung dafür warum "alles so schön und herrlich sei und so wunderbar anzuschauen" ist ganz dicht bei Grundworten vom rechten Leben des Menschen: "weil Friede sei zwischen Himmel und Erde, der Himmel seine Fülle spende, die Erde den Himmel preise".[67] So ist das Erleben in der Natur Hinweis und Gleichnis dafür, wie es beim Menschen sein sollte. Der Gedanke wendet sich dann

auch dem einzelnen Tage unseres Lebens zu, wie er diese Offenheit zum Himmel haben sollte - eben das, was Gotthelf im Eingangsteil seiner Erzählung mit dem Gebrauch des Vaterunsers dargestellt hatte. Das Erleben der Einheit in der Natur sieht sich so nüchtern bezogen auf den Alltag und es muss für Änneli zur hellen Folie für das Dunkel ihres gegenwärtigen Lebens werden. Ihr tritt die Bedeutung des gemeinsam gebeteten Vaterunsers wieder vor Augen, das früher das Leben mit ihrem Manne und - ausstrahlend - das ganze Haus geprägt hatte. Damals hatte es für sie "den jungen Tag" gegeben, war jeder Tag des Lebens "ein kleines Leben für sich" gewesen - charakteristische Stichworte für Gotthelfs Verständnis von rechter Gegenwart.[68] Dem steht das Leben ohne Himmel gegenüber.

Bezeichnend dass dies der Zeitpunkt ist für die volle Erkenntnis und das Bekenntnis der eigenen Verfehlung: "Da ging Änneli so recht klar zum erstenmal ihre Schuld auf, wie sie zu beten aufgehört hatte und wie von diesem Augenblicke an Groll und Gram gewurzelt seien in ihren Gemütern".[69] Sie erfasst, wie das Gebet, das sie nach dieser inneren Trennung von ihrem Mann nur noch für sich gesprochen hatte, entartet war und nicht mehr den Menschen, den es betraf, und so auch nicht mehr die Wirklichkeit erreicht hatte. Erst damit hat sie sich die Botschaft der gehörten Predigt recht zu eigen gemacht. Sie erkennt jetzt "ihres Elendes Anfang...im Zerreissen des geistigen Bandes, welches so lange ihre (die eigene und die ihres Mannes) Seelen in Treue und Liebe zusammengehalten hatte, und dieses Zerreissen war ihre Schuld."[70] "Elend" ist ein Wort, das hier in seinem Vollgehalt gültig ist. Die Schuld wird bestimmt als "Zerreissen des Geistigen Bandes" - dass sie es an jenem Abend nicht über sich gebracht hatte, einzustimmen in das Vaterunser ihres Mannes. Das ist eine Wendung idealistischen Klanges, die dazu hilft, die Verfehlung in ihrer Art und Grundsätzlichkeit zu bestimmen: es geht nicht um die einzelne und zu verrechnende Verfehlung, nicht um den Geldverlust, sondern um den die ganze Person, das Ich und das Du, betreffenden Bezug. In dem Bilde vom

geistigen Band ist erstmals vom Geist die Rede, auf den schon der Titel des Werkes hinwies. Es muss sich im Fortgang, zumal bei der Pfingstpredigt des kommenden Sonntags, zeigen, wie dieses Band des näheren gefasst wird, wie es mit seinem christlichen Verständnis steht. Immerhin ergibt sich daraus, dass es bei Anneli um das gemeinsame Vaterunser und dessen Unterlassen geht, sogleich ein deutlicher Richtungszeig.

Von der Erfahrung der eigenen Schuld heisst es: "Diese Erkenntnis, die fast wie ein Blitz durch ihre Seele fuhr, erschütterte Anneli tief. Das hatte sie nicht gesehen, nicht begriffen, und lag ihr doch so vor den Füssen."[71] Das Wort vom Splitter und Balken weiss sie jetzt auf sich selber zu beziehen und sie erkennt die Tiefe ihrer Verfehlung: "Ach, wenn sie Gott mit dem Gerichte gerichtet hätte, mit welchem sie oft ihren Mann gerichtet!"[72] Die Folgerung aus dieser neuen Einsicht ist eine "unendliche Demut", die über sie kommt, die Bereitschaft, Gottes Gericht zu tragen und zu "bekennen in der Liebe", zu verharren im Bekenntnis der eigenen Schuld, "auch wenn der Bruder das Bekenntnis missbraucht, sein eigen Unrecht nicht erkennt, sondern alle Tage häuft."[73] Die christliche Eigenart des geforderten Bekenntnisses ist damit genau erfasst. Ein Leitwort, das sich im Folgenden mehrfach findet und die gemeinte Glaubenshaltung bezeichnet, ist die Demut. Einmal ist auch die Rede von Annelis "gläubiger Demut". Es ist also die im Glauben gründende, von ihm ermöglichte Demut, und damit geht es um mehr und anderes als eine Tugend, die an unsere Leistung appellierte. Anneli wird jetzt auch klar, dass es ihr aufgetragen ist, der Familie zur Versöhnung zu helfen: "Sie wusste, dass an ihr nun alles lag, dass sie der Angel war, um den des Hauses Schicksal sich drehte".[75] So steht ihr Entschluss fest; neben der Demut ist auch von "Freudigkeit" und "fröhlicher Zuversicht" bei ihr die Rede.[76] Am Schluss dieser Schilderung des inneren Durchbruchs greift Gotthelf nochmals das Bild der Verbindung von Himmel und Erde auf, jetzt bezogen auf den inneren Menschen: "Anneli wusste es nicht bis jetzt, dass wenn der Himmel sich hinuntergelassen hat über

unser Gemüt, wenn er inwendig in uns ist, unser Fuss jeden Ort, den er betritt, zum Himmel heiliget."[77] "Gekräftigt, wie neu geboren, stieg sie zum Hause hinab."[78] - Damit ist es für sie zu der klaren persönlichen Aneignung dessen gekommen, was sie am Vormittag in der Predigt gehört hatte."[79] An einer früheren Stelle bestimmte Gotthelf den Sinn der Christenlehre dahin: "...damit der Same, welcher mit fleissiger Hand ausgestreut worden sei, mit Ernst und Nachdruck eingeeggt werden könne in den seltsamen Boden des Gemütes, wo der bessere Same so gerne sich verflüchtigt oder sonst nicht zum Leben kömmt."[80] Für die Möglichkeit dieses Eineggens "mit Ernst und Nachdruck" ist Ännelis Erleben am Rain hinter dem Hause ein herausragendes, ganz eigengeartetes Beispiel.

Durch einen Einschub über das rechte, christliche Verständnis des Helden, hat Gotthelf dann noch für eine besondere Akzentuierung dieser Stelle gesorgt. Er setzt sich darin ab von dem Massstab des Spektakulären, von dem Zeitungsschreiber, der die Grösse der Schlachten "nach der Zahl der Toten berechnet und nach der Menge der getanen Kanonenschüsse". Vielmehr gilt es, den Blick auf den Alltag zu richten und einen anderen Massstab anzulegen. "Die ächte Kraft weiss im Kleinen gross zu sein". Den Helden und den "Märtyrersinn" muss man "zu erkennen wissen im Leben und nicht bloss, wenn er geschrieben angepriesen wird, man muss ihn nur zu suchen wissen in jedem Lebensverhältnis und nicht meinen, er blühe nur auf Schlachtfeldern und Blutgerüsten."[81] Das entspricht der christlichen, reformatorischen Sicht von Mensch und Geschichte. Daran schliesst sich dann das Wort von der Demut, "die aus der Liebe stammet"-. In diesem Sinne erweist sich Änneli als die zentrale Gestalt des Werkes, und sie fühlt sich jetzt ausgesteuert zu ihrem "heiligen Werke"[82] - auch das ein kennzeichnendes und an das Wirken des Geistes erinnerdes Wort.

Die Versöhnung der Eheleute.

Die Versöhnung muss sich zunächst einmal vollziehen zwischen den Eheleuten, so sehr sie dann ausstrahlt auf das ganze Haus. Es beginnt zunächst mit einem kleinen Vorspiel beim **Zusammenkommen** der Familie am Abend jenes Sonntags vor Pfingsten. Genaugenommen steht am Anfang sogar eine kleine Niederlage Annelis. Es gelingt ihr nicht, ihrem Mann einen freundlichen Willkommensgruss zu sagen, wie sie es wollte; das saure Gesicht und der zögernde Schritt des Heimkommenden hinderten sie daran; "denn was ihm im Herzen sich regte, das wusste sie nicht."[83] Und ihr Mann wiederum missversteht den unterlassenen Gruss als ein Zeichen des fortdauernden Schmollens "selbst an einem heiligen Sonntag".[84] So bleibt es auch jetzt ganz wirklichkeitsnah. Doch Änneli fasst sich und ergreift neu ihre Glaubenseinsicht. Sie hatte bei Tisch nicht nur "für jeden ein gutes Wort", sondern schob ihrem Mann auch die Milchhaut in seine Tasse, weil er sie liebte - eine jener unscheinbaren Gesten, deren Bedeutung Gotthelf herausstellen weiss. Schon das übte eine erstaunliche Wirkung. Christen "dachte, so wäre es wieder dabei zu sein, und er wurde gesprächig und berichtete recht kurzweilige Sachen"; "es ward ihm wieder, als wäre er daheim".[85] Dieses erste kleine Anzeichen von Versöhnung hält sich also ganz im Rahmen des Alltäglichen, aber es ist doch schon von Belang und kennzeichnet Gotthelfs Sichtweise. Anschliessend heisst es bereits: "So böse über sie, dachte Änneli, musste Christen doch nicht sein, und ihr Vertrauen ward fest".[86]

Gleichwohl, die Entscheidung fällt erst am Abend in der Kammer der Eheleute, und diese Schilderung hätte es wohl verdient, schrittweise bedacht zu werden. Das Vaterunser kommt jetzt neu zum Zuge. Es erweist sich in dieser Stunde wiederum als eine unvergleichliche Vorgabe für die persönliche Glaubensaussprache, und zugleich tritt heraus, welcher Tiefe der Aneignung es fähig ist. Nur zu verständlich ist es, dass Änneli, als der Augenblick an sie herantritt, wo sie mit dem Gebet beginnen müsste, zunächst an ein Aufschieben bis zum

nächsten Tage denkt. Aber die Worte der Predigt am Vormittag haben ihr den Ernst des Heute lebendig werden lassen. "Und von neuem rang sie nach einem lauten Wort, und in hellen Tropfen stand der Schweiss auf ihrer Stirne. Da wandte ihre Seele sich mit einem unaussprechlichen Seufzer zu Gott empor: Vater, hast du mich verlassen?" Gethsemane und Golgatha klingen so an (vgl. Lk. 22,44 u. Mt. 27,46).[87] "Da wars, als versinke ein finsteres Unwesen, das drohend vor ihrer Seele gestanden, als sprängen Ketten, die um ihre Brust geschlungen; frei ward das Wort in ihrem Munde, und langsam und bebend, aber inbrünstig und deutlich begann sie zu beten: "Unser Vater" usw."[88] Entsprechend die Aufnahme bei ihrem Mann: "Beim ersten Ton aus Annelis Munde fuhr Christen zweg, als hätte der Klang der Feuerglocke sein Ohr getroffen".[89] Gerade auch der Vergleich sorgt dafür, eine ungeteilte Bereitschaft und Gegenwärtigkeit auszusagen. Den Leser überrascht das nicht, denn er weiss, was Änneli noch nicht wissen kann, dass ihr Mann in der Zeit, als sie den Gottesdienst besuchte, am Waldessaum auch den unerträglichen und ausweglosen Zustand der Ehe bedacht hatte, er das blosse Zuweisen der Schuld an den anderen hinter sich gelassen hatte, und ihm gleichfalls manche versönlichen Gedanken durch den Sinn gegangen waren. Darum war er nicht unvorbereitet. Doch ihm fehlte noch die lösende Klarheit, die seine Frau über der Predigt und ihrer Aneignung gewonnen hatte. Aber jetzt ist er es, der das Gebet zum Ende bringt, nachdem seine Frau bei der für sie entscheidenden Bitte um die Vergebung der eigenen Schuld und die dem Schuldner zu gewährende Vergebung vom Weinen überwältigt wurde; denn deren Bedeutung hatte sich ihr ja gerade an diesem Tage neu erschlossen. Um anzudeuten, welche Wirkung dieses erste gemeinsame Gebet nach der Zeit der Entfremdung auf die Eheleute übte, gebraucht Gotthelf wieder das Bild von der Sonne, die den sie umlagernden "schwarzen Nebel" durchbricht und aufzehrt. Während zuvor "eins das Gesicht des andern" nicht mehr hatte sehen können, liegen jetzt "die Herzen...offen vor einander".[90] Dass an dieser Stelle ein geläufiges Bild gebraucht wird, um einen

ersten Gesamteindruck zu geben, ist gerade angemessen, denn es soll ja aussagen, wie die Betroffenen selber es empfinden; und was man täglich sieht, kann eine nicht alltägliche Aussagekraft gewinnen.

Das Gespräch beginnt dann die Frau, indem sie die fünfte Bitte im eigenen Worte für sich wiederholt, "sich anklagend und um Verzeihung bittend".[91] Auch Christen kann jetzt sprechen von seiner Schuld. Wie Vergebung staunend, als kaum zu glaubendes Wunder von zwei in gleicher Weise betroffenen Eheleuten erfahren wird, das weiss Gotthelf hier darzustellen. Mühelos fügen sich neutestamentliche Anspielungen ein und weisen hin auf die Bedeutung des Geschehens: "Es war die Freude der Engel über den Verlorengegangenen und Wiedergefundenen, es war die Freude des Vaters, als der verlorene Sohn wieder in seinen Armen war."[92] Änneli muss erzählen, wie sie es dazu gebracht habe, das Beten wieder anzufangen; und sie beginnt ihren Bericht damit, "wie der Geist es ihr gesagt, dass sie bald sterben werde..."[93] Die Kraft von aussen und oben wird als entscheidend genannt. Änneli berichtet vom Anstoss der Predigt am Vormittag und auch von der Einsicht, die sie anschliessend am Nachmittag gewann, als den Bedingungen für diese Versöhnung. Wohl hatte Christen sich ebenfalls nach dem alten Hausfrieden zurückgesehnt, doch er fand sich unfähig zu einem lösenden Wort: "ich konnte nicht, wenn ich auch wollte, man hätte mir das Maul nicht mit einem Knebel aufgebrochen."[94] - ein anschaulicher Ausdruck für die Verschlossenheit. Es reichte eben nicht, dass sein Herz "zum Frieden so zweg" (bereit) war.[95] Jetzt aber ist der Weg durch seine Frau auch für ihn aufgetan. Beider Eheleute Fragen und Aussagen fügen sich in diesem Nachtgespräch zur Einheit zusammen. Christen sieht sich voll mitgenommen und hat erkannt, "um wie viel mehr der Friede wert sei als fünftausend Pfund".[96] Die ichbezogene Enge beider Herzen, die von Gotthelf so anschaulich herausgearbeitete incurvatio in se, ist so überwunden, und kennzeichnenderweise kommen nun auch die Kinder mit ihren Fragen und Sorgen neu in den Blick. Der folgende Tag erweist es auch sogleich, wie die Eltern

wieder auf sie einzugehen wissen, in einer neuen Unbefangenheit.

Am Schluss der nächtlichen Versöhnung steht Annelis Bitte, die ganze Familie möge am kommenden Pfingstsonntag zum Abendmahl gehen. Damit beherzigt sie wiederum das in der Predigt Gehörte. Anders als am Vormittag weiss sie sich jetzt frei dafür, das Abendmahl zu empfangen. Für alle soll es ein "inniges Versöhnungsfest" sein und so zugleich eine Besiegelung des neu gewonnenen Friedens.[97] In diesem Zusammenhang findet sich aber auch ein Satz, der die Spannweite des inneren Geschehens im Gedächtnis hält und zeigt, wie tief und bedrohend Anneli die Wirklichkeit des Bösen nach wie vor empfindet: "Noch kömmt immer wieder ein Bangen über mich, als ob der Feind noch da sei, der so lange zwischen unsern Seelen stand".[98] Die Bereitschaft für den Ruf des Herrn findet dann ihren abschliessenden Ausdruck in Annelis Anverwandlung der Worte des greisen Symeon: Nach diesem Abendmahl werde sie "erst mit recht frohem Herzen sagen: Jetzt, Herr, lass deine Magd im Frieden fahren."[99] Das ist ihr letztes Wort an diesem Tage, und in ihm ist zugleich eine biblische Erfüllung angedeutet. Der Friede hat seine irdische Konkretheit und greift doch zugleich weit darüber hinaus.

Das Pfingstfest. Die versöhnte Familie.

Die sich anschliessende Woche hindurch werden über die geschehene Versöhnung keine Worte verloren. Wohl spricht Gotthelf vom "jungen Tag", und es heisst "ein neues Leben blühte im Herzen"; "neuer Trieb schien ins ganze Hauswesen zu kommen".[100] Aber ebenso kann es mit Recht von dem Ehepaar heissen, dass sie ihrer Freude "keine besonderen Worte" gaben; "das Hauswesen ging seinen gewohnten Gang".[101] Dies beides - "keine besondere Worte" aber doch der "der neue Trieb" - und wie es zusammengehen kann, das erfahren besonders die Kinder. Der Sohn Resli darin, dass der Vater ihn jetzt selbstverant-

wortlich für die Verbesserung des Viehstandes heranziehen will, und die Tochter erlebt, wie die Mutter sich wieder für ihre Garderobe interessiert und meint, sie gebrauche ein neues Sonntagsschöpli (eine Jacke). Der neu gewonnene Friede wirkt sich beglückend in der Alltagswirklichkeit aus, "es war ein ganz anderes Dabeisein"[102], und es wird noch davon zu sprechen sein, warum Gotthelf gerade darauf solchen Nachdruck legt.

Erst am Samstagabend, als es unmittelbar anliegt, sagt die Mutter den Kindern von dem Abendmahlsgang, den sie am Pfingsttag halten möchte, und auch von seinem Grund. Zu dem von Gotthelf geschilderten bäuerlichen Lebensstil und gewiss auch zu seinem eigenen Verständnis des Glaubens gehören eben nicht die raschen und wortreichen Bekenntnisse. So sind es auch schlichte Worte, volkstümliche Wendungen, in denen jetzt Schuld und Versöhnung zur Sprache kommen. Die Mutter sagt, "grusam" habe sie "gefehlt". "Das habe ich nun eingesehen und dem Vater es gesagt, und er hat mir verzogen". Wenig später heisst es ebenso schlicht: "Aber jetzt weiss ich, dass Glück und Geld ganz verschiedene Dinge sind".[103] Oder der Vater sagt: "ich habe so gut als du nicht gewusst, was da Glück ausmacht".[104] Auch ein Wort aus der Bergpredigt sieht sich voll einbezogen, ohne seine Tiefe zu verlieren: "Jetzt weiss ich was es heisst: Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz, und wenn der Schatz verloren wird, so geht das Herz im Jammer unter."[105] - Die Familie ist bereit für Pfingsten und die Abendmahlsfeier; noch der gemeinsame Gang zur Kirche wird von Gotthelf liebevoll-bedachtsam in die Bereitung für das Fest einbezogen.

So ist es wohl begründet, wenn es vom Beginn des Gottesdienstes heisst: "gespannt harrten sie auf die Textworte des Pfarrers, welche an bewegte Seelen kommen wie eigene Losworte oder vielmehr wie Worte aus des Herrn eigenem Munde".[106] Der Predigttext ist die Frage aus der Geschichte vom reichen Jüngling: "Was fehlt mir noch?" (Mt.19,20). Gotthelf liebt es, der Predigt ein solch knappes Wort zugrunde zu legen, das eine Spannung weckt, aber auch überschaubar und behältlich

ist. Er spricht davon, dass "solche Textesworte für bewegte Seelen eine ganz eigene Kraft" haben: "und nach Jahren, wenn die Predigt längst vergessen ist, hört man noch solche Worte anführen, durch welche die Seele niedergeschlagen worden oder aufgerichtet".[107] Auch der Bauer weist gelegentlich auf "manchen Spruch" hin, der im Gedächtnis hafte und Gelegenheit gebe, an etwas gutes zu sinnen.[108] Demgemäss hatte Albert Bitzius schon 1829 in seiner Berner Predigt über den Text vom reichen Jüngling[109] die Frage "Was fehlt mir noch?" zu einem sich durchziehenden movens auszuweichen, zur rechten Erkenntnis von Demut und Gnade zu gelangen. Diese Frage, die der Pfarrer hier anscheinend als einziges vorlas, steht vor der Familie zunächst in einer sie betroffen machenden aber sie zugleich auch anrührenden Fremdheit; "die Beziehung auf sich fanden die nicht".[110] Aber über der Predigt wird es dann zu einem ihnen unmittelbar geltenden Wort.

Auf gut drei Seiten gibt Gotthelf die Grundgedanken der Predigt. Der Pfarrer knüpft an seine letzte Predigt an, und damit wird zugleich ein Bogen geschlagen für Änneli und das Erleben der Familie.[111] Am vorangehenden Sonntag hatte er davon gesprochen, wie man das Abendmahl jeweils als ein Abschiedsmahl feiern solle, "versöhnt mit allen Menschen", und so hatte diese Predigt den Blick auf die unbereinigte Vergangenheit gelenkt. In der Pfingstpredigt hingegen geht es um die rechte Bereitschaft für den weiteren Weg, für das Unerwartete, das an uns herantritt. Leicht gebe es da auch unter den Christen eine falsche Sicherheit, die denkt, wir hätten bereits, was wir gebrauchten, um die Zukunft zu bestehen. Gotthelf wendet sich mit seiner Predigt scharf und eindringlich gegen diese Vorstellung einer bereits gebahnten Weges und die damit gegebene falsche Frömmigkeit: "man täusche sich allemal, wenn man das Ziel ergriffen zu haben meine". Er spricht von den Menschen, "die mit aller Zuversicht den Himmel erwarteten und vollkommen mit sich zufrieden seien, sich innerlich gern zum Beispiel Anderer aufstellen, mit aller Behaglichkeit auf Andere herabsähen..."[112] Christlicher Glaube ist spannungsvoller, ungesicherter, angefochte-

ner. In diesem Zusammenhang rückt die Predigt die falsche Selbstzufriedenheit derer vor Augen, die "leben in stiller Rechtlichkeit, im Geleise, in welchem Vater und Mutter gegangen", und dabei nicht merken, wie sie in Wahrheit für etwas Zeitliches leben "in einer immer festeren Angewöhnung ... und diese Gewohnheit wird ihr Meister und regiert sie, sie merken es nicht."[113] Mit Leidenschaft wendet sich Gotthelf gegen eine solche konservative Normalvorstellung: Diesen Menschen fehlt die Hauptsache, nicht anders als dem reichen Jüngling: "er, der gemeint, er hätte alles getan, was er schuldig gewesen, dem fehlte noch alles zum Himmelreich."[114] Das zeigt sich, wenn das Unerwartete begegnet, auf das die Menschen nicht eingehen mögen: "fordert Gott ein Opfer von ihnen, streckt er seine Hand nach ihrem Gelde aus, rüttelt er an ihren Gewohnheiten, machen sie Verluste oder tun ihre Ausübungen, welche gegen kein Gebot stossen, andern weh, verbittern sie ihnen das Leben, dann, dann zeigt es sich, was ihnen fehlt und an was sie ihr Leben gesetzet und wie ihr Leben ihr Meister geworden und nicht sie ihres Lebens Meister, denn der Geist ists, der ihnen fehlt."[114] Damit ist die verfehlung des Lebens an zwei Beispielen herausgestellt: Zu der Verweigerung des Unvorhergesehenen, die sich an die vertrauten Masse und Normen klammert, tritt ein legales Verhalten, das gleichwohl den Nächsten verletzt. Wenn sich das Ich in dieser Weise durchsetzt, wird der Mensch paradoxerweise gerade nicht seines Lebens Meister, und als Grund für solches Verfallen an die Knechtschaft nennt Gotthelf am Schluss seiner Periode mit fast änigmatischer Knappheit das Fehlen des Geistes. Gewiss ist das nicht der Geist des ichverfallenen Menschen, der hier helfen könnte. Gleichwohl ist es bezeichnend, dass Gotthelf an dieser Stelle nicht differenzierend vom Heiligen Geiste spricht, so sehr er gemeint ist. Der Geist, um den es geht, wird nicht sogleich durch ein Beiwort der christlichen Tradition gekennzeichnet, das ja auch nicht das rechte Verständnis schon gewährleisten könnte. Ähnlich war an früherer Stelle einfach vom geistigen Band die Rede gewesen, und der Zusammenhang machte es dann deutlich, worum es sich dabei handel-

te. Der Geist, den Gott gibt, ist die unerlässliche Kraft, die dazu befreien kann, seines Lebens Meister zu werden. Die Krisen zeigen den Menschen, dass sie so wenig wie der reiche Jüngling aus eigener Kraft bereit sind zu dem von ihnen geforderten Opfer. "Ob der Angst ums Geld vergessen sie Gott, haben weder Vertrauen auf ihn noch ein Ergeben in seinen Willen ... Friede und Eintracht werden gebrochen, weil sie nur gebaut gewesen auf die äusseren Verhältnisse, auf des Lebens gewohnten Gang und nicht auf den lebendigen Geist, der zu jeder Stunde zu jedem Opfer bereit ist..."[117] Da ist wieder der Geist genannt als die tragende Kraft, und gerade die Bereitschaft zum Opfer sein wesentliches Kennzeichen.

Die Predigt arbeitet so eindringlich heraus, wie sich der Mensch ganz ins Offene gestellt sieht, wenn es für ihn ernst wird, und dass er aus eigener Kraft da nicht standzuhalten vermag. Nur als der Bittende, der angewiesen ist auf die ihm gewährte Hilfe, kann er dem für ihn Unerwarteten begegnen, seines "Lebens Meister" werden. Das ist die Stelle, an der Gotthelf den Heiligen Geist und sein Wirken angesiedelt sieht. Er macht es dem Menschen möglich, bereit zu sein für das wirkliche Geschehen.[118] In diesem Zusammenhang zieht Gotthelf auch das johanneische Wort heran von dem "Geist, der in alle Wahrheit leitet", er spricht davon, "dass dieser Geist die höchste Gabe sei, welche Gott uns Menschen werden lasse", und kennzeichnet ihn als den Geist, "der in Christo die Welt überwunden hat, in jedem sie überwindet, der in Christo ist". Es ist also der Geist Jesu Christi, und Gotthelf sagt von ihm in einer eindrücklichen, im hohen Stil gehaltenen Periode: "die Welt nimmt ihn nicht, der Tod raubt ihn nicht, er bewahret das Glück in jedem Verhältnis, den Frieden in jedem Hause, das Genügen in jedem Herzen; es ist der, der uns den Vorgeschmack der Seligkeit gibt und der Schlüssel zum Himmelreich ist."[119] Damit ist der Geist herausgestellt als die Kraft, die allein den Menschen dem Umverhofften seiner Geschichte begegnen lässt, in der er auch das Ungewünschte bestehen kann; er ist Gottes "höchste Gabe".[120] Nicht um eine Enthebung aus der Welt geht es dabei, sondern

um die Kraft des Durchstehens. An dieser Stelle wird auch der Bezug zu Pfingsten mit leichter Hand ausdrücklich hergestellt: solange der Pfingsttag "wiederkehre, sei gültig die Verheissung, dass Gott seinen Geist geben wolle denen, die darum bitten."[121] Auch im Blick auf die Familie heisst es, "dass Pfingsten geworden sei in ihrem Herzen."[122] So hat Gotthelf die Eigenart im Wirken des Geistes wie auch seine Notwendigkeit deutlich werden lassen. Zugleich ist es ihm gelungen, mit dieser Predigt dem Fest seinen inneren Sinn zu geben, auch ohne besonders auf Kirchenjahr[123] und lukanische Darstellung einzugehen.

In einem kürzeren Abschnitt handelt Gotthelf anschliessend davon, wie und warum diese Predigt die Familie aus Liebiwyl so unmittelbar getroffen habe. Er geht davon aus, dass der Pfarrer das Allgemeine im Besonderen näher durchführte "und belegte alles mit dem Leben".[124] Dieses Stichwort vom Leben, so allgemein es zunächst klingen mag, kann damals einen vollen Klang haben und ist für Gotthelf wichtig gerade auch, um die Absicht seiner dichterischen Arbeiten zu kennzeichnen. So schreibt er etwa, er wolle in seinen Volkskalender "Predigten bringen, d.h. hohe Wahrheiten, aber entkleidet von allem Kirchlichen, gefasst in Lebenssprache".[125] Auch für die Predigt selbst und ihre Wirkung ist ihm das Stichwort wichtig. An einer späteren Stelle von "Geld und Geist" heisst es gleichfalls programmatisch und unter zentralem Gebrauch des Wortes vom Leben: "schön Predigen ist nicht schwer und viel Glauben auch nicht, aber den Glauben zum Leben werden zu lassen und die Predigt zu einer Brücke vom alten Wort ins junge Leben, das ist schwer."[126] So steht für Gotthelf auch die Predigt unter der Forderung der Lebensunmittelbarkeit, und er will mit der Pfingstpredigt und der Schilderung ihrer Aufnahme offenbar ein exemplum dafür vor Augen stellen. Was bei solcher Aufnahme des biblischen Wortes ins Leben geschieht, sucht er zunächst einmal in einem Bilde zu fassen: "der Stein - das beim ersten Hören so fremde Bibelwort, die Frage des reichen Jünglings - ward zum Diamant, der die hellsten Strahlen durch ihre Seele warf, alle Falten er-

leuchtete. Es war ihnen, als sehe der Pfarrer in ihrem Herzen eine eigene Schrift und lese ihnen die ab, und diese Schrift erzähle alles, was sie erlebt und wie es in ihren Seelen gewesen, wie ein Irrtum sie an den Rand des Abgrundes geführt, und lese nun auch ab, was in solchem Zustande helfen könne und was ihnen wirklich geholfen."[127] Das Schriftwort hat also eine erleuchtende Kraft für das Herz wie die Strahlen eines Diamanten. Es schliesst sich zusammen mit den Konkretionen, die der Pfarrer in seiner Predigt gibt. Aber solche Auslegung scheint den mitgehenden Hörern nun nicht von aussen zu kommen, vielmehr finden sie sich selber unmittelbar in ihr wieder, sie erscheint ihnen als ein Erzählen ihrer eigenen Geschichte, also ein Erzählen in einer den Menschen betroffen machenden Ernsthaftigkeit, wozu er sich nur bekennen kann. In diese Geschichte ist zugleich schon der Zuspruch des Evangeliums, die Kraft der Hilfe eingegangen. Es ist also nicht nur ein klärendes Aufdecken dessen, was die Hörer erlebt haben, sondern zugleich gewinnen sie teil an einem neuen Leben. Predigt und eigene Heilserfahrung schliessen sich so aufs engste zusammen. "Wunderbar wurden sie gerührt und erhoben, als sie im Wechsel ihrer Seelen, in den Regungen, die sie füllten, das Wehen des Geistes erkannten, der ihnen so lange gefehlt, als sie deutlich dessen sich bewusst wurden, dass Pfingsten geworden sei in ihrem Herzen..."[128] Der Sinn des Festes ist so erreicht.

Es kann ihnen darum auch nicht anders erscheinen, als müssten ebenfalls alle anderen Predigthörer merken, dass der Pfarrer "ihr Geheimstes vor der ganzen Gemeinde erzähle und erläutere, sie zum Gegenstand der allgemeinen Betrachtung mache". Darüber hinaus ist es kennzeichnend, dass eine solche Öffentlichkeit ihrer Erfahrung sie nicht schrecken würde, sie vielmehr in einer neuen Unbefangenheit daran denken können: "es war ihnen, als müsse es so sein, als seien gerade solche Erlebnisse Gemeingut und sollten nicht unter den Scheffel gestellt werden, sondern auf einen Leuchter, damit die Herzen der Nächsten auch gewonnen würden."[129] Eine Offenheit zur Gemeinde spricht sich darin aus; die Sorge vor dem Reden der

Leute, die Scheu des Privaten ist abgelegt im Gegenüber zum Nächsten, dank der Offenheit vor Gott - ein Zeichen, wie voll sie erreicht sind von der Botschaft.[130]

Fragt man zusammenfassend nach der Bedeutung dieser Predigt, so zeigt sich bei ihr zunächst einmal, wie das Bibelwort unmittelbar zu treffen vermag. Für die einleitende Bemerkung von den Predigttexten als den Losworten für Bewegte Seelen hat Gotthelf hier ein volles Beispiel vor Augen gestellt. So heisst es zum Abschluss des Berichts von der Predigt: sie fühlten, "dass, was in ihnen war, gefestigt worden; sie hatten in ihrem Acker einen Schatz gefunden, aber erst jetzt kannten sie ihn recht und wussten, wie er zu bewahren sei, mehr als alles auf Erden."[131] Wohl war mit der Versöhnung der Eltern am Sonntag zuvor schon das Wesentliche geschehen, aber sie war noch nicht in ihrem vollen Umfang angeeignet. Erst jetzt hatte die ganze Familie - und um die ging es Gotthelf schliesslich ganz wesentlich - neu davon gehört, wie die Kraft des Geistes eingebracht werden muss in das Leben, wie sie dazu helfen kann, sich auf die unvertraute Zukunft, auf die Forderung des neuen Tages einzulassen. Das vor ihnen liegende Leben ist damit in neuer Weise erschlossen, Geschichte ist, als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in den Blick genommen. Welch eine Bedeutung die Schlafkammer und das Haus für das Leben des Menschen haben, dafür ist diese Dichtung ein Zeugnis; aber man kann ihr nicht minder entnehmen, welche Bedeutung für das Eröffnen des Lebens die Predigt haben kann und soll - trotz allem mangelhaften Predigthören und gewiss nur, wenn die Predigt sich eingebunden sieht in das übrige Leben des Menschen.[132]

Die sich anschliessende Abendmahlsfeier ist der angemessene Beschluss dieses Gottesdienstes, und Gotthelf stellt heraus, wie sie für die Familie eine unmittelbare, ganz persönliche Bedeutung gewinnt. Schon manches war zur Begründung für diesen Abendmahlsgang genannt, sicherlich mehr volkstümlicher Art, aus der Sicht einer bäuerlichen, evangelischen Frömmigkeit, darum nicht zu werten als Zeugnis einer ausgeprägten Abendmahlstheologie und schwerlich konfessionell

festzulegen. Die Mutter hatte in jener Nacht der Aussöhnung mit ihrem Mann vom Abendmahl als einem Zeichen gesprochen, "dass alles recht gründlich vergeben und vergessen sei", von einem "innigen Versöhnungsfest"[133]; sie hatte aber auch aus der ersten Predigt den Gedanken des Abschiedsmahles aufgenommen mit dem Blick auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten, "zur Reise bereit und alles abgetan, was man nicht mitnehmen soll", und so auch bereit für das eigene Sterben.[134] Dem Sohne Resli stand der Dank an Gott voran und das Zeichen der Liebe zur Mutter. Aber der Blick auf "die Leute" spielte ebenfalls hinein, weil das persönliche Leben eben auch den weiteren Kreis des Dorfes, der Kirchengemeinde um sich hat.[135] Gewiss erst als eine Begründung in zweiter Linie, hatte ebenfalls der Vater darauf hingewiesen, es sei so manches unter die Leute gekommen; "sie können dann auch von uns reden, wenn sie wollen, wenigstens sehen können sie, dass es nicht so übel mit uns steht, wenn wir zusammen vor des Herrn Tisch gehen dürfen."[136] All das sieht sich dann aufgehoben in der Abendmahlsfeier am Pfingstfest, hineingenommen in eine volle christliche Erfahrung der Gottesgemeinschaft. "Das Einzelne, Besondere war vergessen, untergegangen in dem grossen Gefühle, Gemeinschaft zu haben mit dem Vater und dem Sohne durch den Geist, der lebendig in ihnen wohne".[137] Nicht zufällig findet sich in diesem Satz das Wort vom Gefühl; im Nachklang des reichen Gebrauchs der Goethezeit und auch eines Schleiermacher legt es sich der Generation um 1840 nahe - ähnlich war auch vom Gemüt die Rede gewesen, das recht bereit sein müsse für einen Gottesdienst.[138] Gotthelf ist es ein selbstverständliches Erfordernis, dass auch Herz und Stimmungen vom Glauben erreicht, in ihn einbezogen werden. In Bildern sucht er solche Erfahrung auszusprechen: Sie seien zum Abendmahl gegangen, "als ob sie hingezogen würden wie durch einen Magnet, wie der Dürstende zur Wasserquelle, das verloren geglaubte Kind zum Vater, der wieder auftaucht in seinem Gesichtskreise."[139] Es ist nicht anders als bei der Predigt, die für die Glieder der Familie persönliches, lebendiges Wort war; und Gotthelf hebt diesen Abendmahlsgang denn

auch ausdrücklich ab von einer Sitte, an der man festhält, ohne dass er solch ein Recht der Gewohnheit schlecht machte. Der Absatz schliesst mit einer Aussage, die den Schluss vom 8. Kapitel des Römerbriefes in freier Weise anklingen lässt und so die Tiefe der sich hier ereignenden Gemeinschaft noch einmal auszusagen sucht: "sie empfanden es in unaussprechlicher Innigkeit, dass weder Welt noch Tod, weder Teufel noch Hölle sie mehr von Gott zu scheiden vermöchten."[140] - Der dann kommende Absatz, der den Schlusstrich unter diesen Gottesdienst zieht, umfasst nur einen Satz: "Ernst, aber in getroster Freudigkeit verliessen sie das Haus des Herrn; sie waren erbauet worden."[141] Auch "Freudigkeit" und "erbauet", die leicht in einen frommen Jargon abgleiten können, erhalten hier bei Gotthelf aus dem Zusammenhang heraus ihren prägnanten Sinn.

Als Kontrast folgt auf dem Heimweg ein kleines Zwischenfast ein Satyrspiel: ein Blick auf die Verständnislosigkeit vieler Predigtnachbemerkungen, weil die Hörer nicht auf das Gehörte einzugehen bereit sind. Wenn bei ihnen einmal die eigene Betroffenheit ins Spiel kommt, wird versucht, sie rechthaberisch abzureagieren. Man merkt an dieser Stelle, wie nüchtern Gotthelf auch von der Wirkung einer guten Predigt denkt. In diesen Bemerkungen erfahren wir nichts mehr über den Text und seine Frage; umso mehr aber wird über den Pfarrer gesprochen. Von ihm hatte der Leser bisher, abgesehen von seiner Funktion als Prediger, bezeichnenderweise und mit gutem Grunde nichts erfahren.[142] Jetzt läuft es bei der Kritik immer wieder darauf hinaus, ihm am Zeuge zu flicken. Von eigentlichen Gesprächen kann keine Rede sein, und wenn einer der Predigthörer wohl Anlass hat, sich betroffen zu fühlen, schiebt er das sogleich ab als eine ungebührliche Stichelei des Pfarrers: "an einem heiligen Sonntag schicke sich das nicht, er könnte die Leute wohl ruhig lassen"[143] - als wenn eine Festtagspredigt nur eine behagliche Bestätigung sein müsse, und als wenn dadurch, dass man für sich selber das Gesetz zu hören hat, das Evangelium schon ausgefallen wäre. Es ist bei all diesen Stimmen, wie Gotthelf sagt, ein

Reden "in das Allgemeine"; "jeder hatte eine andere Predigt gehört als der andere, nur darin waren die meisten einig, dass die, welche sie gehört, ihnen nicht gefallen."[144] - Dem steht die kleine Zahl derer gegenüber, die von der Predigt erreicht sind, die sich darum auch an den raschen und abführenden Bemerkungen nicht beteiligen mögen. Das herausragende Beispiel dafür ist Änneli mit ihrer Familie; sie "sagten nur hie und da, wenn sie nicht anders konnten, ein Wort ins Reden der Leute: Ihnen hätte die Predigt gefallen, es dünkte sie, es könne ein jeder seinen Teil davon nehmen, und wenn man dem Pfarrer nach täte, so käme es nicht bös."[145]

Solcher Verhaltenheit, die in einer verständnisunwilligen Öffentlichkeit nur das Nötigste sagt, stellt Gotthelf dann das rechte Predigtnachgespräch in der Familie gegenüber, das seine Zeit und den rechten Ort gebraucht. Am Nachmittag, dem "stillen" Nachmittag, wird "unter einem mächtigen Apfelbaume" das Gehörte, das im Gottesdienst Erlebte, im vertrauten Kreise bedacht.[146] Vergleichbar damit ist der Sonntagnachmittag,[147] den Änneli eine Woche zuvor "am Rain hinterm Hause" erlebt hatte, nur dass jetzt die ganze Familie vereint ist, nachdem die Mutter den Weg dazu wieder geöffnet hatte. Sie redeten "von dem, was in ihrem Inwendigen vorgegangen", und es tritt dabei die volle Uebereinstimmung im Verständnis der Predigt heraus.[148] Im Geist des Herrn haben sie die eine und notwendige Hilfe erkannt, deren Kraft sie erfahren haben, und entsprechend sehen sie auch, "dass sie eben deswegen so unglücklich gewesen, weil statt des Geistes das Geld Hebel, Mittelpunkt, Ziel ihres Lebens gewesen".[149] So ist für die ganze Familie zu Wort gekommen und zur Erfahrung geworden, was gemeint ist mit "Geld und Geist". Die Predigt ist zu einem vollen Verständnis gekommen. Das darzustellen, ist wohl gerade der Dichtung als Möglichkeit gegeben.[150]

Das Gespräch am Pfingstnachmittag hat aber noch einen zweiten Teil über den weiteren Weg des Hofes. Darin wird die Aneignung der Predigt noch einen wichtigen Schritt weiter voran getrieben, und an ihm dürfte Gotthelf besonders gelegen haben. Das zeigt sich schon in einem einleitenden Absatz, der

einige Markierungen zum rechten Verständnis des Folgenden gibt. Im ersten Satz tritt nochmals das Wort vom Leben heraus, dessen Bedeutung schon im Zusammenhang mit der Predigt am Vormittag herausgestellt wurde: Die Predigt war "aufgegangen in ihrem Geiste, war Leben geworden, das heisst hatte mit ihrem Leben sich verwoben",[151] und um dieses Leben geht es in den sich anschliessenden Gesprächen. Des näheren werden sie schon im vorhinein bezeichnet als "scheinbar rein weltliche Gespräche".[152] Damit kündigt sich eine spannungsvolle Doppelheit an. Einerseits das christliche Zeugnis vom Geist, andererseits wird der weltliche Charakter des Gesagten betont herausgestellt. Demgemäss heisst es dann, dass die folgenden Gespräche "dem Fremden vielleicht gemütlich geschienen, in denen er aber keine Spur eines höhern Lebens, eines heiligen Geistes, eines höhern Aufschwunges geahnet hätte."[153] Also für den Blick von aussen wohltuend und behaglich, doch auch begrenzt; aber er ist ohne Verständnis für das, was eigentlich darin geschieht. Gotthelf setzt dagegen einen Satz von der grossartigen Unbeschränktheit im Wirken des Geistes: "Aber es strömt der Geist des Herrn durch Feld und Wald, durch Nessel und Nelke, er strömt durch alle unsere Lebensverhältnisse, durch alle Worte, womit wir sie bezeichnen, wenn der Geist des Herrn in uns ist."[154] Die christliche Bindung und die grösstmögliche Weite des Geistes fügen sich in dieser mitziehenden und feierlichen Periode zusammen. Allerdings muss man bereit sein, ihm auch im "scheinbar" rein Weltlichen zu begegnen. Dann fallen die Grenzen dahin, die Natur sieht sich umfasst, und es passt nicht schlecht, dass dieses Gespräch geführt wird "unter einem Mächtigen Apfelbaume".

Am Schluss dieses Absatzes lässt Gotthelf noch in einer brüsk polemischen Bemerkung aufleuchten, gegen wen er sich mit seiner Auffassung zur Wehr setzt: "Nur unsere Jungens meinen, er (d.h. der Geist) sei an bestimmte Worte gebunden, wie die Seele eines Frosches an den Leib eines Frosches."[155] Die Drastik des Bildes vom Frosch zeugt von der Schärfe der Polemik, und auch die unalemannische Form "Jungens" dürfte

sich von solcher Abwertung her erklären. Es ist die Frontstellung gegen eine pietistisch-erweckliche Frömmigkeit, wie sie Gotthelf in der jungen Generation der Geistliche begegnete.[155a] Deren anspruchsvolle Beschränktheit und sprachliche Engführung will er geisseln; und es ist natürlich zugleich Indiz einer Gefahr für das kirchliche Leben und das Verständnis des Christlichen. Auch in einem Brief an seinen Freund Joseph Burkhalter beim Erscheinen des ersten Teils von "Geld und Geist" spricht er diesen Punkt an und zwar mit der gleichen Entscheidenheit. Er schreibt da im Blick auf die Erzählung, ihm schienen "Streifzüge" in das Gebiet der Frömmigkeit nötig zu sein, "und wäre es auch nur, den Pietisten zu zeigen, dass die Frömmigkeit ihren Sitz an einem andern Orte hat, als die meisten glauben, an einem Orte, welches äussert sich oft auf eine Weise, welche fromme Kamele nicht als christlich erkennen wollen. Es schadet daher nichts, wenn man ihnen zeigt, dass man das Frommsein auch kenne und etwas darauf halte und eben deswegen von ihrer Frömmelei nichts möge."[156] Auf Tragweite und Zusammenhang dieser Absage wird zurückzukommen sein.

Noch eine weitere wichtige Markierung ist in einem anschliessenden Absatz dem Bericht über den zweiten Gesprächgang der Familie am Nachmittag des Pfingstsonntags vorangestellt: Das Gespräch werde nicht ausgreifen in die Weite der Zukunft, sich vielmehr mit seinem Erwägen und Planen beschränken auf das, was unmittelbar für die Gesprächsteilnehmer anliege, was sich ihnen an diesem Pfingstfest neu eröffnet habe. Es heisst in dem einleitenden Satz: "Die Freude, dass die Finsternis vergangen, der Morgen wieder angebrochen, brachte sie auf den vor ihnen liegenden Tag und seine Gestaltung".[157] Mag auch das Wort vom Tage sich nahelegen nach "Finsternis" und "Morgen", es wird anschliessend sogleich deutlich, dass die darin liegende Schlichtheit und Nähe ernst genommen sein wollen. Es ist nicht von Zukunft und bevorstehenden Jahren die Rede, sondern es folgt wieder eine der ausdrücklichen Abgrenzungen Gotthelfs, die stets zugleich ein Hinweis darauf sind, dass es um etwas für ihn Wichtiges und

Kennzeichnendes geht.: "diese Gestaltung war nicht bloss ein Nebel hoch oben im Gebiete der Lüfte, den man mit des Mundes Hauch von einem Munde zum andern Munde treibt, wie man auch oft Bysluft und Wetterluft ihr Spiel treiben sieht mit dem Nebeln" -das Spiel des kalten Nordostwinds und des Regenwindes mit dem Nebel ist da zum Bilde genommen für ein sich ablösendes Ausgreifen der Gedanken, bei dem man es eben mit Nebeln und mit Spiel zu tun hat. Dagegen verlangt Gotthelf die Treue zum Wirklichen, und solche Beschränkung ist zugleich ein Mehr: "diese Gestaltung - also das, worum es im Gespräch der Familie gehen wird - stellte mitten im Leben ab".[158] Es geht um das, was jetzt anliegt, um etwas, was sich beispielsweise auch ganz verträgt mit der Todesbereitschaft der Mutter. Werner Kohlschmidt hat solche Gegenwärtigkeit als einen wesentlichen Grundzug für seine Werke insgesamt aufgewiesen und gezeigt, welchen Nachdruck Gotthelf auf solche Zukehr zur Gegenwart, auf die Verantwortung für den Tag legt.[159] So ist es denn auch das Gespräch. Es geht um die Bereitschaft der Eltern, den Hof zu übergeben und dann um die Frage einer Heirat des Hoferben Resli. Was zur Zeit der häuslichen Spannungen nicht zur Sprache kommen konnte, weil die streitenden Eheleute verfangen waren in sich selber, das wird jetzt mühelos besprochen. Es gibt ein liebevolles Eingehen aufeinander gerade auch an den empfindlichen Stellen, ein Denken, das vom anderen her auszugehen vermag, gerade auch zwischen Eltern und Kindern. Dafür ist schon gleich bezeichnend, wie der Vater es begründet, dass er zum Abtreten des Hofes bereit sei: "Er werde alt,...er fühle wohl, er möge nicht mehr allem nach... Die Jungen möchte er nicht versäumen..."[160] Das ist ganz schlicht und sachlich, aber der es sagt, musste dazu erst aus seiner Ichverkrümmung herauskommen. Er vermag selbstkritisch zu sein und kann beherzigen, dass er die nächste Generation nicht hindern darf. Christen klebt nicht an der Vergangenheit und fürchtet nicht, fortan zu kurz zu kommen. Er hat ein durch den Geist befreites Verhältnis zum Gang der Zeit gewonnen, und was von ihm ganz weltlich gesagt wird, das ist doch getragen vom Glauben, von

ihm ermöglicht: der Uebertritt des Glaubens in das weltliche Leben. Die gleiche Denkart ist in den Worten der Mutter zu erkennen, und bei Resli heisst es nicht minder liebevoll: "Dem Vater helfen, wie er könne und möge, das wolle er gerne, und es sei seine Schuldigkeit; aber das Heft solle er nicht aus der Hand geben."[161] Auch beim Thema der möglichen Heirat des Hoferben wäre solch ein wohltuendes Aufeinander-Eingehen zu zeigen. Die guten Erfahrungen der letzten Woche sehen sich aufgenommen und weitergeführt, das schlichte Wort der Dankbarkeit findet seine Stelle. Damit sieht sich das Stichwort von den "scheinbar rein weltlichen Gesprächen" bestätigt, das charakteristischerweise auch im Eingang des Berichts von der Unterhaltung noch einmal aufgenommen war: "sie drückten sich aus...mit ganz natürlichen, allgemein verständlichen Worten; was aber für ein Geist in denselben lag, das fühlten die, welche gleichen Geistes waren, sehr wohl"[162] - es ist der Geist, den die Pfingstpredigt bezeugt und der die Abendmahlsfeier bestimmt hatte. So kommt mit diesem Nachmittag das Pfingsfest zu seinem Ziel - aber noch nicht ganz!

In den letzten zwölf Zeilen dieser Novelle, die dann nachträglich zu einem Roman erweitert wurde, nimmt das Geschehen noch eine überraschende, jähe Wendung. Sie bedeutet aber keineswegs einen willkürlichen Abbruch sondern eine Aufhebung die Öffnung ist zur ungeschminkten Wirklichkeit. Der Nachmittag endet nicht in der Harmonie der Familie, so verständlich es ist, dass im Munde der Mutter gerade das Wort vom Glück laut geworden war. Die Feuerglocke ertönt und damit bricht die Härte der Welt ein in den Kreis des Hauses und den Festtagsfrieden. Resli folgt dem Ruf um Hilfe, "und verschwunden war das schöne Bild der innigen Familie, verschlungen vom Wirbel der Welt."[163] Also ein offener Schluss der Erzählung. Er hat manches verständnislose Befremdem erregt. So schreibt schon Ende Dezember 1842 ein befreundeter Theologe an Gotthelf, der Feuerlärm erscheine "gar zu offenbar als willkürliche Abbrechung"[164], und der Freund Hagenbach meint gut einen Monat später etwas vorsichtiger, ihm wolle "scheinen, als ob das Ende doch zu überraschend sei", woran er dann noch

einige Vermutungen knüpft, wie es weitergegangen sein könne.[165] Solch eine Betrachtungsweise ist kennzeichnend für das sich immer wieder einstellende Verlangen nach einer uns befriedigenden Kontinuität der Geschichte und nach dem harmonischen Ausklang. Aber sie widerstreitet der nüchternen Wirklichkeitstreue Gotthelfs. Der Mensch kann glückliche Stunden nicht gegen den Gang des Geschehens festhalten wollen und darf es auch nicht. Es gibt keine behütete und abgelöste Sonderwelt. Das Haus, "das schöne Bild der innigen Familie" ist nie entnommen dem "Wirbel der Welt", ebenso wie die Anfechtung nie für den Menschen einfach zurückliegen kann. Gerade deswegen bedarf es der Kraft des Geistes. Sie war nötig für den weiteren Weg. Geht es doch daran, sich einzulassen auf die jeweils neue, auf die unerwartete und auch ungewünschte Wirklichkeit. Das war schon der Zielgedanke der Pfingstpredigt am Vormittag gewesen. Solche Zukehr zur Gegenwart tritt in den wenigen Zeilen der Schlussszene noch einmal grossartig heraus und bestätigt zugleich das Gespräch unter dem Apfelbaum. So ist diese Fassung des Schlusses gerade nicht Zeichen mangelnden Formgefühls, und Gotthelf spricht mit gutem Grund im Vorwort zum zweiten Teil von "Geld und Geist" von dem eben nur "scheinbar zu raschen Schluss".[166] Gerade an solch einer Stelle merkt man aber etwas von seiner Unzeitgemässheit, seiner Distanz zum "harmonisierenden Biedermeier".[166a]

Das vielfältige Geschehen des Pfingsttages schliesst sich so zusammen zu einem Zeugnis vom rechten Verständnis des Geistes. Für die Familie endet es so vorläufig und bedroht, wie unsere Geshcichten eben enden. Die Menschen sind geworfen auf Glaube und Verheissung - und das bleibt schwer. Doch ein Wort der Hoffnung, der Zusage kann im Sinne Gotthelfs gerade auch dann den Schlusspunkt bilden: "Aber sei auch das Bild verschwunden, ist nur der Geist geblieben; der lebendige Geist sprüht neue Bilder immer wieder auf, schöne Kinder, Zeugen seines Lebens."[167] Ohne dass es noch ausdrücklich gesagt zu werden brauchte, ist die christliche Bestimmtheit von Geist und Leben damit noch einmal ausgesprochen; beide

gehören zueinander und gewinnen so ihren Vollsinn. Der Mensch wird mit Bildern beglückt, soll sich dankbar auf sie einlassen und darf sich doch nicht an sie klammern, sondern muss ihrer Vergänglichkeit stets eingedenk sein.

Das Zeugnis einer christlichen Weltlichkeit.

Das Erlebnis dieses Nachmittags, der Spannungsbogen, der damit durchmessen ist, verlangt noch einige zusammenfassende Ueberlegungen. Was ist damit gesagt? Warum und worin ist dieser Abschnitt für Gotthelf so bezeichnend und wichtig? Von der nötigen Aneignung der Predigt, dass sie hineingezogen werden muss in das eigene Leben und dass da der einzelne Christ, der Laie, seine unverzichtbare Aufgabe hat, er dazu auch einer Besinnung bedarf, das hatte schon der vorangehende Sonntagnachmittag bei Änneli vor Augen gestellt, und das wird mit dem Pfingstfest noch einmal eindrücklich bestätigt. Gerade die jeweilige Nachgeschichte sorgt dafür, dass es nicht nur ein passives Predigthören ist. Im Anschluss an die Pfingstpredigt aber hebt Gotthelf noch ausdrücklich die Weltlichkeit des frommen Lebens und auch die der dazu gehörenden dichterischen Sprache hervor. Der Heilige Geist hat die Stätte seines Wirkens gerade im weltlichen Geschehen und ist dem Heute zugewandt. So muss die Aneignung der Predigt sich bis dorthin fortsetzen. Deswegen versteht es sich aber auch, dass Gotthelf so empfindlich und polemisch wird, wo er die Möglichkeit dazu in Frage gestellt sieht. Er will die Bedingung gewahrt sehen dafür, dass die zu unserem Leben gehörende "Gestaltung", also das Tun dessen, was dem Menschen vor die Hand kommt, "mitten im Leben" abstellen kann - womit er gewiss eine reformatorische Forderung ausspricht. Dazu gehören dann auch die "ganz natürlichen, allgemein verständlichen Worte". Solche Verständlichkeit, die Gotthelf zusammen gesehen wissen will mit dem Heiligen Geist, entspricht nicht nur seinem Verständnis des christlichen Glaubens, sondern es

geht dabei zugleich um eine Grundvoraussetzung für sein dichterisches Werk, für den Auftrag, den er damit zu erfüllen sich bewusst ist. Denn diese Arbeit ist für ihn sicher kein alltrion, wie ein anderer Pfarrer vielleicht seine Bienen züchtet. Auf das Problem der rechten Weise, vom Glauben zu sprechen kommt er so auch in dem schon erwähnten Burkhalterbrief, wo er wohl vor allem im Blick auf die Versöhnung Annelis mit ihrem Mann schreibt, die Geschichte drehe sich "um einen gar zarten Punkt herum (nicht um Sepps Kuchen), der seine innere Wahrheit hat, aber in der Darstellung leicht wie krankhaft verschroben, unnatürlich vorkommen kann."[168] Damit ist er wieder bei der Forderung einer angemessenen, verständlichen Sprache[169], und dazu gehört seine durchgängige Negation einer sich ausgrenzenden Sondersprache. In einem wichtigen Bekenntnisbrief, ebenfalls an den Freund Burkhalter, aus dem Jahre 1840 schreibt Bitzius, er werde gewiss nie zur "Stündelisprache" kommen - "die halte ich für sehr ungesund und mich für unfähig dazu". Ebenso gehe es ihm aber mit der "sogenannten orthodoxen Sprache".[170] Also ist es auch mit der Lehrhaftigkeit für ihn nicht getan. Wenn das schon für den Pfarrer gilt, so gewiss nicht weniger für den Dichter. Die Betonung, mit der er vom Leben spricht, gehört in diesen Zusammenhang. Dabei verneint Gotthelf das Religiöse nicht. "Aber darin bin ich verschieden von vielen, dass bei mir das religiöse Element keine andere und besondere Form sucht als das Leben in Gott, und dieses Leben durch mich und andere immer deutlicher darzustellen, und das nicht durch besondere Gesellschaften, Missionen, Formeln etc., sondern eben durch das Leben selbst."[171] Ein solcher - man darf vielleicht sagen - volkskirchlicher Vorbehalt gegen die Vereine und Sonderaktivitäten, die jene Jahrzehnte gerade im evangelischen Bereich kennzeichnen, wird erhoben, damit "das Leben selbst" in seinem Rechte nicht verkürzt werde, und dieses Leben soll für Gotthelf ganz selbstverständlich nicht ohne den Gottesbezug sein. In den Zusammenhang einer solchen Betrachtungsweise gehört auch die bereits herangezogene Wendung von den "scheinbar rein weltlichen Gesprächen", die

sich in "Geld und Geist" findet. Vor Augen liegt also die Weltlichkeit, und doch erschöpfen sich die Gespräche darin nicht, sie sind vielmehr offen für ein Ueberschiessendes. Wer es wahrzunehmen fähig ist, erfasst es darin. Deswegen ist das "rein weltlich" eben nur "scheinbar", und Gotthelf kann auch den Begriff einer "christlichen Sprache" bilden: "ich glaube, es gebe eine christliche (Sprache), welche freilich von den Sekten verstossen, indessen von den eigentlichen Christen unterschieden und verstanden wird."[172] Terminologisch mögen diese verschiedenen Äusserungen ihre Schwierigkeiten haben; einerseits wird die Weltlichkeit der Sprache hervorgehoben, zugleich aber sieht sich das Christliche und Religiöse ganz selbstverständlich einbezogen und bejaht. Gleichwohl ist die Absicht eindeutig. Gotthelf spricht in seinem jeweiligen Bezug und Gegenüber. Darum dürfen wir bei ihm keine durchgängige und feste Terminologie erwarten - und schon gar nicht bei der Frage der Säkularität. Wir streben ja auch heute an dieser Stelle eine terminologische Klarheit höchstens an. Schliesslich kann es eben auch sein, dass die geschichtliche Wirklichkeit eine bequeme Terminologie verwehrt. - Uebrigens gibt es eine gute, auch geschichtlich aussagekräftige Parallele in Dietrich Bonhoeffers Bemerkungen zur Weltlichkeit. In dem bekannten Brief aus dem Gefängnis Tegel vom März 1944 an den Freund Eberhard Bethge möchte er für diesen ihm wichtigen Leitbegriff "zu einer guten Ahnenreihe" kommen. Er kennzeichnet diese Weltlichkeit als eine "christliche" und stellt sie einer "emanzipierten" gegenüber; zugleich aber bestimmt er ihren christlichen Charakter des näheren als antiklerikal.[173] Dasalles entspricht Gotthelf gut.[174] Im Zusammenhang von Bonhoeffers Andeutungen zum geschichtlichen Weg und den Vertretern solcher Weltlichkeit fällt denn auch der Name Gotthelfs als der eines wichtigen Zeugen. Zumal in der Haftzeit hat er ihn gelesen und er hat "Geld und Geist" hochgeschätzt.[175]

Für Gotthelfs christliche Weltlichkeit ist es bezeichnend, wie er im Text seiner Erzählung den Titelbegriff des Geistes gebraucht. Deswegen soll an dieser Stelle davon noch kurz gesprochen werden. Insgesamt kommt "Geist" recht sparsam vor und so, dass der Sinn des Wortes jedem Leser verständlich werden kann. Abgesehen von einem damals vorauszusetzenden allgemeinen Wissen um den christlichen Glauben werden ihm keine Vorgaben einer kirchlichen Terminologie abverlangt. Der jeweilige Zusammenhang macht es unzweideutig klar, um welchen Geist es geht. So kann das Vaterunser schlicht als "der gute Hausgeist" bezeichnet werden; es wird von seiner Kraft gesprochen gegenüber dem "bösen Geist im Herzen", und dieses Gebet wird auch einmal der "versöhnende Hausgeist" genannt.[176] Die eigentliche Schuld Annelis wird bezeichnet als das "Zerreissen des geistigen Bandes"[177], was nach dem nächtlichen Gespräch der Versöhnung, als sie ihrem Mann erklären soll, wie sie zu dem lösenden Wort gekommen sei, fällt auch einmal das Wort vom Geist: im Blick auf das Erleben der Todesnähe und die Botschaft der Predigt mit ihrer Mahnung zum Frieden spricht sie davon, "wie der Geist es ihr gesagt, dass sie bald sterben werde"[178]. Welcher Geist das ist, und dass es dabei nicht um irgend besondere Offenbarungen geht, ist im Zusammenhang unzweideutig. Der Geist wird von Gotthelf nicht irgend autoritativ mit einer sakralen Würde umkleidet, vielmehr geht es um das Getroffensein von einem Kerngedanken der Predigt. Es genügt ihm auch durchaus, wenn in der Darstellung dieses entscheidenden Tages, der die Peripetie bringt, nur an dieser einen Stelle von ihm die Rede ist.

Verständlicherweise kommt der Begriff dann reichlicher in Gotthelfs Darstellung des Pfingsttages und zumal in dessen Predigt vor. Aber auch da ist es ein Wort, das für den mitgehenden Leser jeweils aus dem Zusammenhang einen klaren Sinn erhält und keineswegs zu einer bereitliegenden Chiffre wird, einer Verständlichkeit entzieht es sich nicht. Bei der Schilderung des Weges der Familie zur Kirche klingt der dritte Glaubensartikel an, ohne sich doch irgend vorzudrängen. So wenn der gemeinsame Gang zum Gleichnis dafür werden kann,

dass die Kinder ihren Eltern Stützen geworden sind "nicht nur für den Leib in den alten Tagen, sondern auch für den Geist auf dem Wege der Heiligung"; auch die "Gemeinschaft der Heiligen" klingt an in Lockerkeit.[179] Sodann ist vom Geist die Rede beim Eingang der Predigt, dass er es ist, der ein biblisches Wort zu einer lebendigen Stimme werden lässt für den Hörer.[180] Wie er dann in der Predigt selbst herausgestellt wird als die unerlässliche Kraft, wenn der Mensch nicht gegenüber dem Unerwarteten versagen, dem Bösen verfallen will, davon war schon die Rede.

Dass es beim Geist nicht um ein fernes, sich der Nachfrage entziehendes Wort geht, erweist sich schliesslich auch an dem gemeinsamen Nachmittag. Wenn es von den Gliedern der Familie heisst "von gleichem Zuge getrieben", ist das eine vom Pietismus erschlossene Wendung, die nicht weit vom Geiste liegt, aber sie wird gebraucht in einer weltlichen Verständlichkeit.[181] In diesem Gespräch geschieht es auch, dass die Glieder der Familie voll für sich erfassen, was Geld und Geist meinen, und zweimal ist vom "Geist des Herrn" die Rede.[182] Aber es wird zugleich auch gesagt, dass der Aussenstehende "keine Spur eines höhern Lebens, eines heiligen Geistes, eines höhern Aufschwungs geahnet hätte"[183] - also ein sich keinesfalls aufdringlich demonstrierender Bezug, kein Reden mit Zungen! Sodann findet sich das Wort vom Geist noch zweimal in dem bereits zitierten abschliessenden Satz, nachdem die Feuerglocke jäh das Zusammensein der Familie abgebrochen hat: "Aber sei auch das Bild verschwunden, ist nur der Geist geblieben; der lebendige Geist sprüht neue Bilder immer wieder auf, schöne Kinder, Zeugen seines Lebens."[184] Ein Wort der Zuversicht und Freude, das ausschaut auf neue Stunden der Erfüllung und im ersten Augenblick recht hochgemut idealistisch klingen mag; aber es hat eine klare christliche Einsicht zur Voraussetzung; zugleich ist es nochmals eine einladend unbefangene Verwendung des Wortes. Die Bescheidenheit der Rede vom Geist und seine herausgehobene Verwendung im Titel gehören für Gotthelf gerade zueinander! Das hat dieser Durchblick wohl bestätigt.[184a]

Die Aufgabe des Erzählers hatte den Pfarrer Bitzius seit dem "Bauernspiegel"(1837) in ihren Bann gezogen, und er hat in seinen Dichtungen verständlicherweise gerade auch das Thema der Frömmigkeit behandelt. "Geld und Geist" lässt die Eigenart dieses Erzählens wohl besonders gut erkennen. Die Bemerkung in dem schon herangezogenen Brief an Burkhalter, er glaube "Streifzüge in dieses Gebiet tun not", ist eindeutig, und die angeschlossene Polemik gegen die Pietisten ist natürlich für Gotthelf nicht die Hauptsache, sondern nur die nötige Abgrenzung, um die erkannte Aufgabe nicht zu verfehlen. Für ihn geht es neben seiner praktischen Arbeit im Pfarramt nicht mehr darum, Predigtbände und Andachtsbücher zu veröffentlichen, wie es im 17. und 18. Jahrhundert Pfarrer in reichem Masse taten, sondern er schreibt eben erzählende Dichtungen.[185] Das als Auftrag zu verstehen, hat seine Voraussetzungen und Vorbedingungen in der geistesgeschichtlichen Lage. Es ist bezeichnend nicht nur für den Dichter selber, sondern ebenfalls für die Zeit, in der er schreibt, für Möglichkeiten und Forderungen, vor denen die Bezeugung des christlichen Glaubens damals stand. Wenn sich rund fünfzig Jahre später ein Gerhard Uhlhorn mit dem Gedanken einer "Geschichte des christlichen Lebens" getragen hat[186], weist das - obwohl dabei an Geschichtschreibung gedacht ist - in die nämliche Richtung. Denn beidemal geht es darum, Glauben im Leben der Menschen darzustellen, ihn nicht nur von der Seite der Theologie oder auch der kirchlichen Institution zu erfassen; beidemal geht es auch um eine Darbietung in betrachtender Distanz, so sehr Erzählung und Roman etwas anderes sind als eine Geschichtschreibung, auch wenn diese dem Laien zugänglich ist. Wahrscheinlich lässt sich sogar sagen, dass es verwandte Lesergruppen waren, an die sich Gotthelf und ein Uhlhorn wandten, und man merkt, wie im vorigen Jahrhundert das Thema vom Weltbezug des Christen in neuer Weise spruchreif wurde. Es zu bearbeiten war das Erbe des Pietismus aus dem 18. Jahrhundert - mit seiner Fragerichtung und seiner sprachlichen Leistung - gewiss eine wichtige Voraussetzung, aber zugleich tat ein offener weltlicher Sinn dafür not.

Gotthelfs Werke stellen unter Beweis, welch reiche Möglichkeiten die Erzählkunst für solch eine Darstellung des Menschen bietet. Besonders kennzeichnend für die hier behandelte Novelle ist es wohl, wie sie die beiden Predigten in ihren Lebenszusammenhang hineinzustellen weiss. Sie schildert dabei die Voraussetzungen dess rechten Hörens, stellt dieses selbst dar und zeigt vor allem, wie solch eine Predigt aufgenommen wird in den Alltag des Menschen, in das Leben des Hauses. Mit einem modernen Begriff könnte man wohl sagen, Gotthelf führe hier mit dem Mittel der Erzählung Predigt in ihrem Kontext vor Augen. Er handelt von den seelsorgerlichen Wirkungen, die eine Predigt zu üben vermag, und zeigt, wie das Hören einer Predigt eingebettet ist und eingebettet werden muss.[187] Aber solche Aussagemöglichkeiten von Dichtung hängen eben daran, dass Gotthelf in "Lebenssprache" schreibt; nur so kann er den Menschen und seine Wirklichkeit erreichen, die Einbettung der Predigt darstellen. Deswegen ist seine harte antipietistische Abgrenzung verständlich; es steht für ihn an dieser Stelle in der Tat Erhebliches auf dem Spiele. 1850 schreibt er in einem Brief an Henriette Solger, die Witwe des Berliner Philosophen, er lebe guten Mutes, "man werde lernen, Christ sein ohne Frömmelei und aufgeklärt ohne Unglauben, einfach, mannhaft, treu sein Pfund verwalten, sei es gross oder klein, sich demütig und freudig genügen lassen an dem, was Gottes väterliche Hand jedem gibt."[188] Einer solchen christlichen Weltoffenheit entspricht es, wenn Gotthelf ungeniert fiktionale Literatur schreibt, während für die streng pietistische Tradition nur unfingiert, in einem empirischen Sinn "Wahre" Lebenszeugnisse und geistliche Poesie erlaubt waren. An diesem Gegensatz und an Gotthelfs Bejahung der dichterischen Ablösung ändert es natürlich nichts, wenn Pfarrer Bitzius Gästen den geschilderten Bauernhof nicht weit von Lützenflüh zeigen konnte und es damals auch einen Fall des Verlusts von 5000 Pfunden gab.[189] Der erste Teil von "Geld und Geist" bleibt eine Novelle, und Gotthelf hat ein Publikum vor Augen, das Erzählungen und Romane liest. Wohl wird von ihm ein Leser vorausgesetz, der einiges an religiö-

ser Sprache zu lesen bereit ist und auch ein christliches Erbe zu bedenken nicht ablehnt, was unter den geschichtlichen Bedingungen ser Zeit Gotthelfs sicher nicht unbillig war. Aber das Erzählte wird von ihm eben nicht mit einem autoritativen geistlichen Anspruch gebracht. Es kann höchstens von innen her den Leser aufschliessen und überzeugen. Das möchte der Dichter natürlich, aber in seinem dichterischen Vor-Augen-Stellen steckt zunächst einmal auch stets eine Distanz, ein Stück Freigabe des Lesers, was nicht nur sein Recht sondern zugleich eine Chance hat. Gotthelf setzt sich darum nicht nur in der Sprache vom Pietismus ab, vielmehr unterscheidet sich ebenso die Art seiner Dichtung von der dort vertretenen Ablehnung des "weltlichen" Schrifttums und der dortigen Forderung einer unmittelbar bekennenden Dichtung.[190] Fraglos ist es auch bei Gotthelf eine Dichtung mit Tendenz[191], aber sie steht eben unter der Bedingung "Christ ... ohne Frömmelei und aufgeklärt ohne Unglauben".

Rückblick und Ausblick: Der Heilige Geist im Alltag.

Gotthelf hat mit Recht Geld und Geist so lapidar im Titel seiner Erzählung einander gegenüber gestellt. Es ist eine pfingstliche Dichtung. Aber sie sorgt zugleich dafür, dass die Frage nach dem Heiligen Geist nicht zu hoch ansetzt, dass wir vielmehr seine elementare Lebensnotwendigkeit im Alltag erfassen und ihn zusammenbringen mit einer unverkürzten Wirklichkeitstreue des Menschenbildes. Der Geist gehört hinein in die schlichte Wahrheit des Katechismus, in die Aneignung des Vaterunsers. Er hilft, die Bitte um Vergebung neu zu lernen und das Wort der Versöhnung zu finden, das der Mensch nicht aus eigener Kraft sprechen kann. Er macht bereit, sich einzulassen auf den Tag und ins Dunkel der Zukunft zu gehen. Gerade so erschliesst der Geist dem Menschen auch die Freude einer erfüllten Gegenwart und die lebendige Gemeinschaft mit dem Nächsten. Das ist genug, und es kann

unendlich viel sein, wie diese Dichtung vor Augen führt. Der Geist wirkt an der harten Grenze des Todes und der Verlassenheit; er führt nicht in einen sich irgend ablösenden höheren Bereich. So geht es auch nicht um Pneumatiker mit besonderen enthusiastischen Erfahrungen.[191b] Einem solchen Ansatz will Gotthelf gerade wehren, und man mag ihn auch als recht unspiritualistisch empfinden. Schon sein Sprachgebrauch erwies sich da als bezeichnend, wie verhalten und sparsam er vom Geist zu reden weiss.

In Gotthelfs Erzählung sehen sich die Aussage von der grundlegenden Bedeutung des Geistes und die Darstellung gelebter Frömmigkeit aufeinander angewiesen; sie entsprechen einander. Pneumatologie und Spiritualität werden so in ihrer Zusammenhörigkeit erfasst. Insgesamt scheint mir dieser Text ein Zeugnis zu sein von dem Geist, der "unserer Schwachheit aufhilft" (Röm.8,26), und von dem es in Luthers Wiedergabe des Veni Creator Spiritus heisst:

"Zünd uns ein Licht an im Verstand,
Gib uns ins Herz der Liebe Brunst"

Gewiss ist es eine Stimme des 19. Jahrhunderts, spruchreif geworden unter dessen geschichtlichen Bedingungen. Die individuelle dichterische Leistung Gotthelfs ist zugleich mannigfach einbezogen in ihre Zeit. Gleichwohl zeigt es sich, dass ein mitgehender Leser noch heute von dieser Schilderung des Menschen erreicht wird, sie ihn auffordern kann zum Bedenken. An dieser Stelle sei noch einmal Dietrich Bonhoeffer herangezogen. In seiner hohen Schätzung Gotthelfs ist er zugleich ein Zeuge dafür, wie gerade während der Jahre des Zweiten Weltkriegs dessen Werke in den evangelischen Kreisen Deutschlands mit starker Anteilnahme gelesen wurden. Im Juli 1943 schrieb Bonhoeffer aus dem Gefängnis an seine Eltern im Blick auf die deutschen Erzähler des vorigen Jahrhunderts: "Eine Zeit, in der man ein so klares, einfaches Deutsch schreiben konnte, muss imgrunde eine sehr gesunde Substanz gehabt haben. Bei den zartesten Dingen wird man nicht senti-

mental, bei den kräftigsten nicht frivol, bei der Aussprache von Ueberzeugungen nicht pathetisch, keine übertriebene Simplifizierung und Komplizierung in Sprache und Gegenstand".[192] Das ist natürlich weniger Stilanalyse als der menschliche Eindruck, der von den Texten ausgeht, und als erster Name in der Reihe, die sonst noch Stifter, Immermann, Fontane, und Keller umfasst, wird von ihm Gotthelf genannt. Gerade "Geld und Geist" kann dafür sicher im Sinne Bonhoeffers gut als Beispiel dienen.

So gehört diese Erzählung denn auch hinein in die Reihe der Zeugnisse vom Geist, die sich immer wieder in der Kirchengeschichte finden, und mit denen die Beschäftigung sich lohnt. Man nehme als ein anderes Beispiel, das die Weite des sich hier auftuenden Raumes andeutet, einen Satz des Makarios/Symeon, also des Theologen, der unsere ganze Arbeitsgemeinschaft angeregt hat. In dieser seiner Reden heisst es: "Unsere Sache ist es, zu lernen, wie ein Mensch aus dem Geist geboren wird, wie man den Geistern der Bosheit widerstehen kann, wie man schliesslich Hilfe vom Herrn suchen muss, um gegen den Widersacher zu kämpfen."[193] Darin sehen sich nicht nur die Elemente seiner Botschaft verbunden. Aber es sind nicht nur die Grundgedanken von Symeons Erfahrungstheologie, sondern sie haben auch eine Entsprechung in dem, was Gotthelfs Dichtung sagt. Von der Macht der Finsternis, von einer neuen Geburt[194] und dem rechten Gebet um die Kraft des Geistes erfährt man auch bei ihm. Solch eine Konvergenz über fast anderthalb Jahrtausende hinweg scheint mir etwas vom Schönen der Kirchengeschichte, erinnernd an ihre Weite wie ihre innere Bündigkeit. Luther hat es gelegentlich betont, dass die Christen der verschiedenen Zeiten bei all ihren notwendigen Unterschieden doch regiert werden von demselben Geist und Glauben![195]

ANMERKUNGEN

1. In dieser Druckfassung sind einige Kürzungen, die ich im Blick auf die begrenzte Vortragszeit vorgenommen hatte, wiederhergestellt. Vor allem aber habe ich versucht, kritische Anregungen aus der Diskussion in Karis sowie aus einem Gespräch im Göttinger kirchengeschichtlichen Kolloqium aufzunehmen. Auch habe ich Herrn Stephan Weyer-Menkhoff für eine Durchsicht meiner alten Fassung zu danken. - Den Text der Dichtung zitierte ich nach der Ausgabe in den sämtlichen Werken (7. Band, 1940; Nachdruck 1967 - normalerweise nur die Seitenzahl); vgl. auch die Ausgabe Walter Muschgs in Bd. 8 seiner Werkausgabe (1949). - Aus der Sekundärliteratur nenne ich vorweg nur:
Fritz Grob, Geld und Geist. Studien zum Problem der künstlerischen Gestaltung bei Jeremias Gotthelf. Olten 1948. Diese bei Walter Muschg angefertigte Dissertation bietet eine sorgfältige und nützliche Würdigung, die natürlich schon fast vier Jahrzehnte zurückliegt.
Werner Kohlschmidt, Von der Novelle zum Roman. Der Formwechsel von Gotthelfs "Geld und Geist". (in seinem Sammelband "Dichter, Tradition und Zeitgeist".1965. S.286-308). Darin S. 288-297 Die erste Konzeption. Eine dichte und ausgereifte Interpretation.
Einige weitere Arbeiten nenne ich am jeweiligen Ort. Eine Zusammenstellung der Sekundärliteratur enthält Bee Juker u. Gisela Martorelli, Jeremias Gotthelf. Bibliographie 1830 - 1975. 1983.

2. Die Entstehungsgeschichte von "Geld und Geist" erlaubt dieses Verfahren. Zu ihr siehe in der Ausgabe S. 413f., bei Fritz Grob S. 9f. und vor allem Werner Kohlschmidt S. 288ff.; zu Recht bezeichnet er den ersten Teil als die "ursprünglich beabsichtigte Form" des Werkes (S. 286). Es wäre eine lohnende weitere Aufgabe, das Thema des Geistes ebenfalls in den beiden später angeschlossenen Teilen zu verfolgen.

3. Damit ist die Blickrichtung unterschieden etwa von Kurt Guggisbergs Untersuchung zu Christentum und Leben bei Jeremias Gotthelf (1939), bei der - aufgegliedert nach christlichem Glauben und christlichem Leben - die "religiöse Stellung des Dichters" (S. 9) herausgearbeitet werden soll. In der vorliegenden Studie geht es nicht um die theologischen Gedanken des Autors oder gar seine persönliche Religiösität. Vielmehr wird zu verstehen gesucht, was diese Dichtung mit dem Erleben ihrer Gestalten, mit ihren Bildern und auch den Gedanken des Erzählers zum Thema des Geistes zu sagen weiss. Insofern bescheidet sich dieses Referat; aber es beansprucht zugleich, einen beachtenswerten Text zum Heiligen Geist und seinem Wirken zu erschliessen. (Vgl. hierzu Albrecht Schöne, Säkularisation als sprachbildende Kraft. 2. Aufl. 1968. S. 141f.)

4 S. 22; vgl. auch schon S. 8.

5. S. 22.

6 S. 16.

7. S. 19.

8. ebd. - Ob Gotthelf hier einen lebendigen Volksbrauch vor Augen hatte oder selber diesen Gedanken prägte?

9. S. 19f.

10. S. 20.

11. S. 21.

12. S. 22.

13. S. 26. - Groh weist darauf hin, wie hier die Himmelsleiter von Gen. 28 verbunden wird mit einem Bild aus der Natur (S. 101) - charakteristisch für Gotthelf.

14. S. 7. - Die leitmotivische Bedeutung des Wortes vom Glück hat Hanns Peter Holl in seiner Interpretation von "Geld und Geist" gut herausgestellt (Gotthelf im Zeitgeflecht. 1985. S. 67-91; vgl. S. 68ff.).

15. S. 20.

16. Apophthegmata patrum. Antonius 4 (MPG 65. col. 77A).

17. Vgl. Hermann Dörries, Die Theologie des Makarius - Symeon. 1978. Kap. I: Das Böse.

18. Rudolf Hermann, Luthers Theologie. 1967. S. 98 u. 100.

19. Gottfried Keller, Sämtl. Werke. Hrsg. von Clemens Heselhaus. Bd. 3. 1958. S. 956.

20. S. 8 u. 26. - Die hier vorliegende Verzahnung des Geschehens mit den bedenklichen Möglichkeiten des Zeitgeistes in der Gemeinde-Demokratie der Liberalen hat Werner Kohlschmidt gut herausgearbeitet und zugleich darauf verwiesen, wie in der Erzählung solche politische Voraussetzung "so zart wie selten bei Gotthelf in menschliche Grundproblematik sublimiert" sei (S. 288-291) - die Voraussetzung dafür, dass Schuld und Versöhnung unverkürzt zur Sprache kommen können. - Unpolitisch ist also auch dieses Werk nicht!

21. S. 31. - Es ist bezeichnend und berechtigt, dass in der Literatur zu "Geld und Geist" sowohl von einem grossen wie von einem kleinen Verlust gesprochen wird, eben je nach der Perspektive.

22. S. 45.

23. S. 64-66.

24. S. 42.

25. S. 44.

26. S. 90.

27. Säkularisation als sprachbildende Kraft. 2. Aufl. 1968. S. 176.

28. Fritz Grob S. 21.

29. Albrecht Schöne a.a.O. Er gebraucht dafür auch das Stichwort von der "integrierten Predigt" (ebenfalls S. 176). Kurt Guggisberg spricht von diesen Gottesdienstbesuchen als den "Stationstagen des christlichen Lebens" (Bernische Kirchengeschichte. 1958. S. 656). - Mithin ein diametral anderes Predigtverstehen, als wenn man - wie es leicht geschieht - das Hören der Predigt als etwas nur Passives nimmt und dann beispielsweise die Mitarbeit in Vereinen als Antithese dazu auffassen muss. Gotthelfs Einbeziehung der Predigt in das Leben überwindet solch eine falsche Alternative, lässt sie gar nicht erst aufkommen.

30. S. 239.

31. Vgl. Kurt Guggisberg, Bernische Kirchenkunde. 1968. S. 155, 190f. - So ist schon im Blick auf den Sonntag vor Pfingsten vom "heiligen Sonntag" die Rede (S. 71, 72, u. 73), der Pfarrer spricht in seiner Predigt vom nächsten Abendmahl in drei Monaten (S. 79), und die Familie nimmt es dann am nachfolgenden Pfingstsonntag.

32. Vgl. S. 424f. (Anm. zu S. 75) u. S. 426 (Anm. zu S. 114), wobei die beiden unterdes gedruckten Predigten 1829 in Bern, nicht in Utzenstorf gehalten sind. Es brauchten für Gotthelf keine "Dorfpredigten" als Anregung und Vorlage zu sein! Gedruckt Erg.3. 1944. S. 133-147 über Mt.26,29 u. Erg.16, 1962. S. 201-213 über Mt.19,16-22. Ueber Mt.26,29 hielt Bitzius schon am 2.9.1827 eine Predigt, die aber nicht vollständig vorliegt.

33. S. 73.

34. Ebd. - Zur Sitte des Kirchgangs auf dem Lande vgl. Kurt Guggisberg, Bernische Kirchengeschichte. 1958. S. 659.

35. S. 73.

36. ebd.

37. ebd.

38. S. 74.

39. ebd.

40. ebd.

41. S. 75.

42. ebd.

43. ebd.

44. ebd.

45. S. 76.

46. S. 77.

47. S. 80.

48. Darum versteht es sich leicht, dass von dem sonst in Gotthelfs Predigten üblichen Eingangsteil, wie ihn auch die entsprechende Predigt von 1829 aufweist, hier nichts zu finden ist.

49. S. 76.

50. ebd.

51. S. 78.

52. Erg.3, S. 140f.; Vgl. auch S. 135, 144, 146. - Sicher zu Recht folgert Hans Bloesch, der Herausgeber von "Geld und Geist" in den "Sämtlichen Werken" aus dieser Predigt - und den Bruckstücken einer anderen vom 2.9.1827 über den gleichen Text - eine besondere Nähe Gotthelfs zu den Gedanken der ersten Predigt in seiner Erzählung. Aber im Zusammenhang von "Geld und Geist" erscheint die Predigt einfacher, gesammelter. Lehrhafte Züge fehlen; alles sieht sich eindringlicher bezogen auf das persönliche Geschick und wird dadurch lebendiger, geschlossener. Ob das nur daran liegt, dass Gotthelf die Predigt voll seiner Dichtung einbezieht, oder auch mit einem Wandel in seinem Predigtstil über seinen gemeindlichen Erfahrungen in fast anderthalb Jahrzehnten zu tun hat? Wenn übrigens in der Predigt des Jahres 1829 der Gedanke einer fortschreitenden Besserung von Abendmahl zu Abendmahl anklingt (S. 141) und Kurt Guggisberg in seiner Kommentierung zum Bild der Himmelsleiter darauf hinweist, Bitzius denke "an eine allmähliche Reinigung und Sublimierung der Seele" (S. 373), so kann davon in "Geld und Geist" keine Rede sein. Ist das der junge Bitzius?

53. S. 79.

54. S. 80. - Hans Göttler (Der Pfarrer im Werk Jeremias Gotthelfs. 1979. S. 124f.) verweist auf die entsprechende Auffassung von der Predigt in Heinrich Zschokkes "Goldmacherdorf" (1818). Dort heisst es von dem jungen Pfarrer, dass jeder glaubte, er "rede und predige nur zu ihm allein. Jeder hörte gleichsam da die Geschichte seines eigenen Herzens, das Geheimnis seiner eigenen Fehler, und die wahren Ursachen, wie man zu denselben gekommen und von Gott abgefallen sei, und die Art und Weise, wie man wieder zum himmlischen Vater zurückkehren müsse." (Ges. Schriften. 16. Teil. 10. Aufl. Aarau 1861. S. 73-74) Aber das bleibt eine programmatische Äusserung, und dieses Predigtideal wird in solcher Konkretheit vor Augen gestellt wie in den beiden Predigten Gotthelfs.

55. In seinem Vortrag "Von der Wirkung des Wortes" (Geistl. Woche der Evang. Gesamtkirchengemeinde Mannheim. 28.2.-7.3. 1982. S. 28-38) darin S. 30-33 zu "Geld und Geist" mit wichtigen Hinweisen zu den beiden Predigten; Zitat S. 30. - Wieweit kommt hier die jeweilige

Theologie ins Spiel, und müsste nicht, um gerecht zu urteilen, zunächst einmal die des 19. Jahrhunderts genauer in Blick genommen werden?
Mit moralischen Kategorien ist in der Literaturwissenschaft wiederholt versucht worden, die Aussagen von "Geld und Geist" zu fassen. Aber sie bedeuten eine Reduktion, die es unmöglich macht, deren Eigenart zu würdigen. So bezeichnet etwa Werner Günther den Zusammenstoss des Ehepaares als eine "Angelegenheit sittlicher Wachsamkeit, der Gewissenshelle und Gewissensbereitschaft"; Annelis Versöhnung mit Christen entquelle ihrer "Selbsteinkehr", und "ihre sittliche Läuterung" sei "zugleich (?!) eine Vertiefung ihres religiösen Lebens" (Geld und Geist. In seinem Band: Neue Gotthelf-Studien. 1958. S. 111 u. 113). Trotz aller Bemühung der Theologie in unserem Jahrhundert ist es immer noch und immer wieder seltsam schwer, der Moralisierung des Christlichen zu widerstehen. - Es ist so auch zu eng und schematisch, im Blick auf "Geld und Geist" von einer "vorbildlichen Bekehrungsgeschichte" zu sprechen (Winfried Bauer, Jeremias Gotthelf. Ein Vertreter der geistlichen Restauration der Biedermeierzeit. 1975. S. 114). Die Aussage dieser Erzählung lässt sich aus solchem Blickwinkel nicht zureichend erfassen, und es ist bezeichnend, dass Bauer Immermann und Auerbach ohne eine präzise Differenzierung neben Gotthelf stellt (S. 115). Auch mit dem Gedanken, Gotthelf ziele mit solcher "Vorbilddichtung" auf das "Volk" ab, auf "die grossbäuerliche und handwerkende Mittelschicht" (S. 113) kann es noch nicht getan sein. Man bedenke nur den Ertrag der Wichtigen Interpretationen in unserem Jahrhundert oder lese Henriette Solgers Brief an den Dichter über dessen Werke (24.10. 1850. Erg.8. S. 88-91; vgl. Anm.191). Gerade "Geld und Geist" vertritt keine praktikable Volkspädagogik, und Gotthelf hat recht, wenn er schreibt, die Geschichte drehe sich "um einen gar zarten Punkt herum" (im Brief vom 9.12. 1842 an Joseph Burkhalter; vgl. Anm. 168). Die Eindeutigkeit, mit der Gotthelf den christlichen Glauben vertritt, im Sinne einer moralischen Vorbildhaftigkeit zu verstehen, ist eben ein Missverständnis.

56. S. 119.

57. Vgl. Rudolf Bohren a.a.O. S. 30.

58. S. 76.

59. S. 81. Das sind nicht mehr die Predigtworte des Pfarrers, sondern eine ihnen gemässe Zusammenfassung, von der Hörerin auf sich bezogen.

60. S. 76.

61. S. 77.

62. S. 81.

63. Vgl. S. 87.

64. Luthers "friedfertig" meint genau dieses, wie seine Randnotiz im Septembertestament beweist. Nur die Sprachentwicklung verdeckt das

für uns auf den ersten Blick.

65. S. 89. - Man beachte den latenten Hexameter im Schlussteil des Zitats. - Zu diesem Nachmittag in der Natur und seinem Verhältnis zu Predigt und Bibel vgl. Rudolf Bohren im Gotthelfabschnitt seines Buches über Eduard Thurneysen (Prophetie und Seelsorge. 1982. S. 110–120; darin S. 117f. u. 120). Der Dichter "liest die Bibel in der Schöpfung weiter." Beachtenswert der Hinweis auf die theologische Spannung zu Karl Barth.

66. S. 89.

67. ebd. - Gotthelfs Aussagen über das Buch der Bibel und das Buch des Lebens in Anne Bäbi Jowäger zeigen verwandte Züge. Dort ist ebenfalls klar, wie wenig Gotthelf daran denkt, durch die Natur die geschichtliche Offenbarung ausser Kraft zu setzen. "Aber wo der Mensch mit beiden Augen in beide Bücher sieht, da nahen sich Himmel und Erde, ist der Himmel offen, Engel Gottes steigen auf und nieder, strömende Offenbarungen Gottes verklären das Leben, heiligen die Zustände, die Bibel gibt dem Leben seine Weihe, das Leben macht die Bibel lebendig. Gott wird ihm lebendig, und klar der Mensch in der eigenen Brust." (VI, 64) - Bei Uli dem Knecht findet ein wichtiges Gespräch mit seinem Meister auch am Waldsaum statt, und es ist die Rede von des Herren herrlicher Predigt, "die alle Tage ausgeht in alle Lande ohne Worte". Auch dort findet sich die charakteristische Verbindung der Freude an der Schöpfung mit dem nüchternen, wirklichkeitsnahen Blick auf den Menschen - also fern einer sich ablösenden Naturschwärmerei (IV, 320f.).

68. S. 90 u. 89. Gotthelf bleibt eben kennzeichnenderweise nicht dabei stehen, dass der Himmel am Ende seines Lebens offen vor dem Menschen liegen solle.

69. S. 90.

70. S. 91.

71. S. 91. - "Wohl dem, welchem zu rechter Zeit das Auge aufgeht ..." hatte es in dem präludierenden Absatz zu der ganzen Erzählung geheissen, der vom "wahren Glück des Menschen" handelt (S. 7). Wie das geschieht, dafür gibt Änneli ein Beispiel. - Holls Interpretation (vgl. Anm. 14) gibt S. 82–87 eine Deutung von Ännelis Erleben am Nachmittag mit weit ausholenden Parallelen, aber zugleich mit dem sehr berechtigen Hinweis: "die Parallelen allein erklären noch nicht viel" (S. 85). Die Interpretation aus dem jeweiligen konkreten Zusammenhang hat das erste und das letzte Wort.

72. S. 91.

73. S. 91.

74. S. 95; vgl. S. 97 u. 98. - Der Artikel in der Neubearbeitung des Grimmschen Wörterbuchs (Bd. 6. 1983. Sp. 637–639) lässt erkennen, wie leicht man den Begriff einseitig ethisch sieht, und andererseits lässt sich bei Luther lernen, wie wenig der Begriff in solch

einer Fassung aufgeht.

75. S. 91f.

76. S. 93. - Vergleicht man diese Erkenntnis Annelis mit ihrer Absicht am Mittag, nachmittags mit ihrem Mann zu sprechen, "das Herz in beide Hände nehmen und es ihm leeren und mich unterziehen ..." (S. 85), so merkt man den Unterschied. Gewiss lag jenes Vorhaben schon in der gleichen Richtung, aber zur geklärten Einsicht, zur Bereitschaft des Glaubens ist es erst an dem Nachmittag gekommen.

77. S. 93.

78. ebd.

79. Werner Kohlschmidt spricht davon, wie Gotthelf "die Wirkung der Predigt in ihr zum Durchbruch kommen" lasse, und sieht darin den "entscheidenden Augenblick der Peripetie" (S. 294; Titel in Anm. 1). Diese Umkehr wäre vergleichend zu kontrastieren mit dem Bekehrungseifer des Vikars in Anne Bäbi Jowäger (vgl. Walter Muschg, J. Gotthelf. 2. Aufl. 1960. S. 111).

80. S. 84.

81. S. 92f. - Mit Recht spricht Werner Kohlschmidt von dem "für Gotthelfs Kunst vielleicht bezeichnendsten Exkurs" (S. 294) und weist hin auf dessen Bedeutung für Gotthelfs Verständnis von der dichterischen Darstellung (S. 307).

82. S. 93.

83. S. 94.

84. S. 95.

85. ebd.

86. ebd.

87. S. 96. Werner Kohlschmidt: "der beschränkt menschliche Raum weitet sich zum unendlichen, indem der Dichter auf Christi Ringen mit dem Tode selber anspielt" (S. 295). - Vgl. zu der Szene der Versöhnung auch Werner Günther, Neue Gotthelf-Studien. 1958. S. 70ff. u. 118. Wichtig schon, dass sie an ebender Stelle geschieht, an der Anneli das "geistige Band" dadurch zerrissen hatte, dass sie das Vaterunser nicht mitsprach.

88. S. 96. - Gerade auch die Bedeutung des recht geübten und Verstandenen Gebets für den Bezug zum Nächsten wird bei Gotthelf eindringlich.

89. S. 97.

90. ebd.

91. ebd. Das von Muschg für seinen Text gewählte "sich anklagend" scheint mir als Entsprechung zu dem folgenden "und um Verzeihung bittend" treffender zu sein als "sich ausklagend". Ob hier nicht Gotthelf 1852 einen Druckfehler der Erstausgabe verbessert hat?!

92. S. 98.

93. S. 101; vgl. S. 98 vom Gläubigen, "dass er es erkennen muss als eine Gnade Gottes, die über den Gläubigen so mächtig geworden".

94. S. 101.

95. ebd.

96. S. 99. - eine wichtige Einsicht für das Besitzdenken, das es gewiss nicht nur unter Bauern gibt (vgl. W. Muschg - Anm. 79 - S. 109f.).

97. S. 102.

98. S. 103.

99. ebd.; vgl. Lk. 2,29.

100. S. 104 u. 105.

101. S. 104.

102. S. 108.

103. S. 107.

104. ebd. Das Wort vom Glück, das gleich in der ersten Zeile der Erzählung so herausgehoben vorkam, erscheint hier wieder als Schlüsselwort.

105. S. 108. Gotthelfs Novelle gibt ein Beispiel aus dem Alltag von dem Gegeneinander des Glaubens an Gott und dem an die anderen Götter, sie zeigt, wie rasch "Geld und Gut" zum "allergemeinest Abgott" auf Erden werden (Luthers Auslegung des ersten Gebots im Grossen Katechismus).

106. S. 113f.

107. S. 114. Vgl. auch seine Predigt über das Menschenherz vom 10. Januar 1836.

108. S. 109.

109. Vgl. Anm. 32. Vor der früheren Predigt ist die Gesamte Perikope als Text angegeben, während hier nur die Frage zitiert wird. Aber natürlich ist auch dabei der ganze Abschnitt vorausgesetzt.

110. S. 114.

111. Der Einleitungsteil ("Eingang"), der sich bei den von Albert Bitzius gehaltenen Predigten stets findet, ist hier also aufgegriffen, während wir bei der Predigt am vorangehenden Sonntag nichts davon hören. In diesem Falle ist er eben für den Erzählungszusammenhang zu nutzen, ist darum aber natürlich auch völlig verschieden von dem in der Predigt des Jahres 1829.

112. S. 114.

113. S. 115. Das ist sicherlich nicht das Denken der Restauration, für die Gotthelf gern beansprucht wird, "Restauration der alten patriarchalischen Ordnung" (Winfried Bauer - vgl. Anm. 55 - S. 115) sollte man darum nicht unbesehen als Formel nehmen, um damit die Absicht in "Geld und Geist" zu kennzeichnen.

114. S. 115.

115. S. 115f. Entsprechend heisst es vom reichen Jüngling: "Dem fehlte der christliche Sinn, der gehorsam ist bis zum Tode am Kreuz, ihm fehlte die Liebe, die Gott über alles hält, den Nächsten als sich selbst; der war zu allem bereit, aber nur zu dem, woran er gewöhnt war, und nicht zu dem, was der Herr von ihm forderte" (S. 115). Vergleichbar und in theologischer Zuschärfung hat Luther davon gesprochen, dass Gott einen jeden Gläubigen "alio opere, alio loco, alio tempore, aliis personis exercet, quam in aliis sanctis vidit et audivit, cogiturque opere, loco, tempore, personis, casibus sibi prius incognitis regentem ac ducentem deum sequi." (WA 8, 588, 20-23; dazu Hermann Dörries, Wort und Stunde. Bd.3, 1970. S. 59ff.).

116. So ist es seltsam unpräzis und abführend, wenn Göttler (vgl. Anm. 54) schreibt: "Dem Anlass des Pfingstfestes gemäss steht der menschliche Geist im Mittelpunkt dieser zweiten Predigt." (S. 128).

117. S. 116.

118. Die Parallele der Predigt von 1829 (vgl. Anm. 32) erweist sich als begrenzt. Die Bedeutung des Geistes wird dort noch nicht herausgestellt; man könnte höchstens sagen, er sei im Wort von der Gnade enthalten (S. 210 u. 212). Auch wird der Gedanke unseres Versagens gegenüber der Zukunft noch nicht herausgearbeitet; die Bemerkung, jeder Tag bringe " ein neues Tagewerk" bleibt pauschal und unentfaltet (S. 212). Man merkt an solchen Stellen, wie Gotthelf unterdes tiefer eingedrungen ist, sich ihm bereits in der älteren Predigt zu finden, mag auch ein moralisch-argumentativer Zug in ihr stärker hervortreten. Manches ist in ihr breiter entfaltet, etwa die Haltlosigkeit und Verfehltheit unserer Unterscheidung von grösseren und kleineren Sündern (S. 209). Die Predigt über den reichen Jüngling in "Geld und Geist" ist eindringlicher und geschlossener geworden. Das ergibt sich gewiss auch durch den Bezug auf die eine Familie als den rechten Predigthörer, die Einfügung in ihren Lebensgang - solch ein Gesamtbild wird sich beim Lesen einer isolierten Predigt nie ergeben können.

119. S. 115 (Joh. 16,13); S. 116. Hinweise zum hohen Ton bei Gotthelf in Hubert Fritz, Die Erzählweise in den Romanen Charles Sealsfields

und Jeremias Gotthelfs. Bern 1976. S. 81-88. - Bezeichnenderweise stimmt es nicht, dass der Pfarrer in seiner Pfingstpredigt im Unterschied zu der eine Woche zuvor gehaltenen ersten Predigt "mehr den Aspekt der Seligkeit und des Jenseits betont" (so H.P. Holl - Titel in Anm. 14 - S. 73), denn die Predigt zielt ja gerade darauf, die Gegenwart recht wahrzunehmen, und will zeigen, welch unerlässliche Bedeutung dafür der Geist hat.

120. S. 116. Dieser Gedanke der Fremdmacht des Geistes, die dem Menschen geschenkt wird und ihm Kraft gibt gegen das Böse, wird bei Fritz Grob verfehlt, wenn er meint, der rechte Weg werde dem Menschen gewiesen "durch den göttlichen Geist in der eigenen Brust", und kurz vorher von dem indogermanischen Ursprung des Glaubens "an die heilige Ehe von Himmel und Erde" spricht (Titel in Anm. 1. S. 32 u. 31; S. 42 ist dann vom "göttlichen Wesenskern im Menschen" die Rede). Ebenso abführend und vorurteilsbelastet ist die in diesem Zusammenhang geäusserte Meinung, Gotthelfs "Idee der Heiligung" strebe hinaus "über die zeitliche und räumliche Gebundenheit des Christlich-Dogmatischen".

121. S. 116.

122. S. 117.

123. Das Gewicht, das man dem Kirchenjahr beimisst, und dessen Verständnis unterliegen schliesslich auch dem Wandel, und Kurt Guggisberg weist in seiner Bernischen Kirchenkunde (1968. S. 155) darauf hin, dass es dort "vor allem indirekt, durch den Lutheraner Wilhelm Löhe, wieder deutlicher ins Bewusstsein getreten" sei. Zumal wenn man bedenkt, dass eine stärkere Betonung des Kirchenjahres sich erst im Laufe des vorigen Jahrhunderts herausgebildet hat, scheint es mir nicht angemessen, einen Mangel an Bezug zum Pfingstfest zu empfinden. Es ist nicht nur eine jahreszeitliche Kulisse, sondern gerade auch die Pfingstpredigt und ihre Aufnahme in der Familie kann man zur Erhärtung dessen nehmen, dass "Geld und Geist", zumal in seinem ersten Teil, ein Buch ist "von der Ausgiessung des Geistes, eine pfingstliche Dichtung (Walter Muschg, Jeremias Gotthelf. Eine Einführung in seine Werke. 2. Aufl. 1960. S. 108).

124. S. 117.

125. Brief an Carl Bitzius vom 16.12. 1838 (Erg. Bd. 4. S. 282).

126. S. 239.

127. S. 117.

128. ebd.

129. S. 118.

130. Das ist natürlich kein Verstoss gegen die etwa in dem Buch von Krünitz über den Landpfarrer sich findende Regel, dass auf der Kanzel nicht Namen aus der Gemeinde gebracht werden sollen, wie

Göttler annimmt (vgl. Anm. 54; S. 130). Im Folgenden wird ja auch deutlich, dass es gerade nicht um persönliche Kenntnisse des Pfarrers geht.

131. S. 118.

132. Recht ahnungslos gegenüber den Predigten und ihrer Funktion in dieser Dichtung ist die Bemerkung in dem alten Aufsatz zu "Geld und Geist" von Joh. Wirth: "Die zwei Predigten sind zu nahe auf einander, und mir will scheinen, als liessen sich beide wohl in eine verschmelzen; wenn nicht, so könnte die zweite wegbleiben, weil sie den Grundgedanken der Dichtung darstellt und so als Wiederholung gestrichen werden könnte." Dass er überdies meint, das Ende der Erzählung sei "zu rasch und etwas merkwürdig durch den Ruf der Feuerglocken herbeigeführt", beweist, dass er sich auf die zweite Predigt gar nicht eigentlich eingelassen hat. (Ueber Alb. Bitzius und dessen Erzählung "Geld und Geist". in: Album des litterarischen Vereins in Bern. Bern 1858. S. 182-191; die Zitate S. 190 u. 187)

133. S. 102; entsprchend findet sich beim Vater das Stichwort vom "Versöhnungsbunde" (S. 108).

134. S. 102. Das nimmt Gedanken der Predigt am Sonntag vor Pfingsten auf (vgl. S. 78).

135. S. 108.

136. S. 103.

137. S. 118f.

138. S. 113.

139. S. 118.

140. S. 119.

141. S. 119.

142. Hans Göttler (vgl. Anm. 54) sieht das, aber bringt es in eine verquere Perspektive, wenn er meint: "Die Zurückhaltung bei der Charakterisierung des Pfarrers entspricht der Ueberhöhung seiner Funktion." (S. 123) Diesen Gedanken macht er zum wesentlichen Schlüssel für den Pfarrer dieser Predigten. So findet er in ihm "den allwissenden gottähnlichen Zug" (S. 125), spricht vom "überhöhten Pfarrertum" (S. 129), von der "Betonung des Uebermenschlichen am Pfarrer" (S. 132) und meint, der Pfarrer sei "entrückt" (S. 213), - in seltsamer Verfehlung dessen, was diese Predigten von Gottes Wort und Geist aussagen. Gottfried Holtz schreibt zu Recht in seiner sonst sehr anerkennenden Besprechung (ThLZ 1981. Sp. 682f.), Göttler verrate "seine Unkenntnis über den christlichen Glauben als Geist. Damit ist der Zugang zu der wohl besten pfingstlichen Dichtung der deutschen Literatur verbaut." (Sp. 683) - ein Zeichen heutiger Fremdheit gegenüber dem Dritten Artikel. Grob hingegen (S. 44) beobachtet zutreffend, der Pfarrer bleibe

"vollkommen gesichtslos"; Änneli wie Anne Marcili nehmen seine Gestalt nicht wahr; ihre Seelen sind allein dem "Wort geöffnet".

143. S. 119.

144. S. 120 u. 119.- Ähnlich hatte Gotthelf schon beim Streit der Eheleute das "alles verzerrende Gerede der Leute" dargestellt (Werner Günther - vgl. Anm. 55 - S. 121 zu S. 64-66).

145. S. 120.

146. S. 120ff.

147. S. 89.

148. S. 121.

149. ebd.

150. Statische Erfassung und pastoraltheologische Befragung kann schwerlich eine solche verstehende Würdigung erreichen. Worum es bei einer Begegnung mit dem Worte geht, welches jeweils die Voraussetzungen sind und wie sie sich auswirken, ist nicht abzufragen. Aber ein Dichter kann es in Geschichten umsetzen. Hier und da mag ebenfalls ein autobiographisches Zeugnis von einer geächteten Freiherrn vom Stein, als er in die Verbannung geht, Schleiermachers Neujahrspredigt über das, was der Mensch zu fürchten habe, und was nicht zu fürchten sei, vor Augen tritt, die er kurz vorher mit seiner Frau gelesen hatte: "eine sehr passende Vorbereitungspredigt zu den kurz darauf erfolgten Ereignissen" (vgl. Kurt von Raumer, Deutschland um 1800. 1980. S. 430).

An dieser Stelle (S. 121) findet sich bei Gotthelf noch ein Absatz über das Erstaunen und Nachdenken der Familie, wie es möglich war, dass die Predigt sie so unmittelbar selber traf. Konnte doch der Pfarrer von ihrem Erleben nicht Bescheid wissen. Gleichwohl sprach die Predigt ihre innere Lage voll aus und war ihnen zugleich eine unmittelbare Anrede Gottes. "Sie wussten es nicht anders zu erklären als eine Fügung Gottes, der auch noch heutzutage durch den Mund seiner Knechte redet, die Geister lenket, die Herzen zu treffen weiss." Mit drei eindringlichen rhetorischen Fragen gibt Gotthelf diesem Gedanken der persönlichen Lenkung Gottes Nachdruck - aber zugleich ist es eben ein fragendes Sich-Nähern der unmittelbar Betroffenen. Ausgreifend besonders die letzte: "Und der, der sich verkündigen lässt durch die Nacht mit ihrer Sprache, durch den Tag mit seiner Rede, durch jeder Blume, die auf dem Felde blüht, sollte der sich nicht auch durch eine Predigt verkündigen lassen können, und zwar gerade so, wie er es will?" Das kann keine allgemeine Behauptung sein, und der Erzähler verharrt in der Bescheidung, wahrt eine Distanz: "So meinten es die Leute und fanden grossen Trost darin, dass Gott sie angesehen und den Geist des Pfarrers also gelenket." (Das gehört in den Zusammenhang der Abgrenzung Gotthelfs gegenüber dem Pietismus und seines Verständnisses von Art und Aufgabe solch einer Dichtung - s.u.!)

151. S. 122.

152. ebd. - Ähnlich hatte Gotthelf schon von den Eheleuten nach ihrer Versöhnung geschrieben: "Sie verkündeten ihre Freude nicht laut, gaben ihr keine besonderen Worte, das Hauswesen ging seinen gewohnten Gang, aber ein seliger Friede leuchtete auf ihren Gesichtern" (S. 104). Und vom Pfingstmorgen vor dem Gottesdienst hiess es: "Ihre Gefühle taten sich nicht durch besondere Gebärden kund, sie traten kaum ins Auge; aber im Tone der Stimme gaben sie sich zu erkennen..."(S. 110f.).

153. S. 122. - Vgl. damit, wie der Vikar in Anne Bäbi Jowäger das seelsorgerliche Gespräch des Pfarrers von Gutmütigen missversteht.

154. S. 122.

155. ebd.

155a. vgl. Kurt Guggisberg, J. Gotthelf. Christentum und Leben. 1939. S. 246ff. sowie die Schilderung des Neupietismus in der Regenerationszeit in seiner Bernischen Kirchengeschichte. 1958. S. 625ff. - Es ist hier nicht der Ort, die von Hans Bayer (Theologische Duellen und epische Gestaltung. Gotthelfs idealer Pietismus. DVfLG 1980. S. 423-463) vertretene These von Gotthelfs "idealen Pietismus" (eine Kennzeichnung Carl Manuels) zu behandeln.

156. Brief vom 9.12. 1842 (Erg. Bd. 5. S. 259). - In einem Brief an Johann Jakob Reinhard vom 11.6. 1843 schreibt er von "unserer immer frömmer werdenden jungen Geistlichkeit, welche mich als einen Unchristen verschreit" (Erg. Bd. 5. S. 311). Vgl. Hans Göttler (vgl. Anm. 54. S. 110-113) im Zusammenhang seiner Würdigung des Vikars in Anne Bäbi Jowäger.

157. S. 122.

158. ebd. - Das Wort "Gestaltung" ist also in einem lebendig zugreifenden Sinne gemeint, wie es das Suffix "ung" auch nahelegt, und nicht als ein Abstraktum, wie es uns vielleicht im ersten Augenblick erscheinen mag (vgl. Grimms "Deutsches Wörterbuch" IV. 1,2. Sp. 4145). Ähnlich spricht Gotthelf in einem wichtigen Brief an Joseph Burkhalter davon, wie das religiöse Element "eine äussere Gestaltung" anzunehmen strebe; "denn alles was auf Erden geboren wird, strebt nach äusserer Gestaltung und Form" (27.10. 1840. Erg. Bd. 5. S. 91). - Auch "abstellen" ist fast herausgefordernd konkret. An anderer Stelle gebraucht es Gotthelf, als er von einem Platz spricht, der ausreicht, "um ein Käserei abzustellen", d.h. aufzubauen, zu errichten. Wer seinen Bauplatz gut gewählt hat, hat im Berndeutschen sein Haus auf einem guten Platz "abgestellt". (Grimmsches Wörterbuch, Neubearbeitung. Bd. 1. 1983. Sp. 1043 unter 9c; dazu Schweizerisches Idiotikon. 11. Bd. 1952. Sp. 138 unter b).

159. Werner Kohlschmidt, Gotthelfs Gegenwärtigkeit (Säkularrede 1954. in seinem Band: Dichter, Tradition und Zeitgeist. 1965. S. 309-321). Er lässt sie plastisch werden im Gegenüber zu Storm, Raabe und Stifter, was Gotthelfs Eigenart gut beleuchtet, und deutet am Schluss zu Recht an, das diese Zukehr zu Gegenwart bei Gotthelf

zusammengehört mit seinem Verständnis des christlichen Glaubens. Man denke an Tholucks Wort vom Christen, er könne "ganz in der Gegenwart leben", weil ihm "die Vergangenheit durchgestrichen und die Zukunft gewiss" sei (zitiert von Rudolf Hermann RGG 3. Aufl. Bd. 6. 1962. Sp. 514 im Artikel Sündenvergebung). Zu erinnern ist auch an Luthers "Christianorum est, haec (nämlich tumultus und mutationes) praesenti animo expectare et ferre" (WA 18, 626,28f.), das - im Gegensatz zu Erasmus wie Müntzer anleitet, sich der Gegenwart zu stellen (dazu Hermann Dörries, Wort und Stunde. Bd. III. 1970. S. 68ff.). - Ein Thema, das tief hineinführt in die Geschichte nicht nur des 19. Jahrhunderts!

160. S. 122. - Es fällt auf, wie Gotthelf in diesem Werk immer wieder in einer unbefangenen Sachlichkeit das Recht und die Möglichkeiten der jungen Generation heraustreten lässt. Er weist darauf hin, dass Kinder recht haben können gegenüber den Eltern und dann auch Nachachtung verdienen: "Der Witzigere wehrt ab, wenn nun die Kinder die Witzigern werden, sollen sie nicht auch abwehren?" (S. 69) "... oft meinen es die Kinder recht, die Eltern unrecht, ihr starrer Wille ist Sünde und Unbarmherzigkeit." (S. 204) Oder es ist die Rede vom Dank der Eltern, "dass der Herr durch die Kinder die Eltern geheiliget, und die Kinder Stützen geworden seien nicht nur für den Leib in den alten Tagen, sondern auch für den Geist auf dem Wege der Heiligung." (S. 111).

161. S. 123.

162. S. 122.

163. S. 126.

164. J. Pupikofer, Brief vom 28.12. 1842 (Erg. Bd. 5. S. 274).

165. Karl Rudolf Hagenbach, Brief vom 1.2. 1843 (Erg. Bd. 5. S. 289; vgl. auch S. 362 den Hinweis auf den alten Pfarrer). Friedrich Sengle (Biedermeierzeit. Bd. 3, 1980. S. 914) bezieht diese Bemerkung auf den Schluss des ganzen Romans, doch lag Anfang Februar 1843 nur der erste Teil vor. Aber der Hinweis auf das "Abweichen von den ... schematischen Romanausgängen" (S. 915) und den Abstand vom "harmonisierenden Biedermeier" (S. 914, im Blick auf den "Geldstag") ist fraglos zum Verständnis Gotthelfs Wichtig. Zu Recht legt Sengle auch den Finger darauf, dass eine solche Bemerkung von Freundesseite zeige, wie wenig sich ein derartiger Schluss damals von selber verstand. - Werner Kohlschmidt hat in seiner Interpretation gut aufgezeigt, warum dieser Schluss für Gotthelf innerlich begründet ist. "Die Novellenkonzeption hätte objektiv, für den Leser, auch mit diesem gleichsam offenen Schluss ihre volle Rundung gehabt." (S. 297; vgl. auch S. 299 u. 301 "das Motiv des gegenmönchischen Ausklangs der Novelle") Vgl. zu diesem Schluss auch Fritz Grob S. 11f.

166. S. 395.

167. S. 126.

168. Erg. Bd. 5. S. 259.

169. Voraussetzung dafür ist natürlich "die Neigung und Fähigkeit Gotthelfs .., ein theologisch Vorgedachtes ins Menschliche zu transponieren, und zwar in ein sehr realistisch psychologisch durchschautes Menschliches" (Werner Kohlschmidt S. 292) - wobei statt "transponieren" vielleicht besser von "darinaufspüren" zu sprechen wäre. Dazu gehört dann auch Gotthelfs Ernstnehmen des schlichten Wortes und seine Fähigkeit dazu. "Die einfachen Menschen werden ... ohne jede Sentimentalität Teilhaber des Unendlichen." (S. 296).

170. Erg. Bd. 5. S. 93.

171. ebd. S. 91. - In diesen Zusammenhang gehören auch Gotthelfs programmatische Gedanken zum notwendigen Wechselbezug von Buch des Lebens und Buch der Bibel in Anne Bäbi Jowäger (vgl. Anm. 67).

172. Erg. Bd. 5. S. 93, im Fortgang des bei Anm. 170 gebrachten Zitats.

173. Widerstand und Ergebung. Neuausg. 1970. S. 257f. - Vgl. zu Bonhoeffers Schätzung von Gotthelf Ernst Georg Wendel, Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. 1985. S. 109f. (mit wohl etwas zu starker Stützung auf die Arbeit von Winfried Bauer - vgl. Anm. 55).

174. Vgl. Gerhard Krauses Hinweis auf die theologiegeschichtliche Verwurzelung von Bonhoeffers "neuen Formeln", wobei er für die "Weltlichkeit" auf Hegel verweist (TRE. Bd. 7. 1981. S. 62 Z. 19ff, 48ff.; S. 64 Z. 37). Aber auch Gotthelfs "weltlich" wäre hier sicherlich anzuführen.

175. Schon in seiner Seelsorgevorlesung im Predigerseminar Finkenwalde hat er darauf hingewiesen (Gesammelte Schriften. Bd. 5. 1972. S. 364). Aus Tegel schreibt er am 5. April 1943 im Blick auf eine Hochzeit in der Familie: "Dazu sollten sie recht bald zusammen "Geld und Geist" von Jer. Gotthelf lesen, das ist besser als jede Tischrede, die ich ihnen halten könnte." (Widerstand und Ergebung. Neuausg. 1970. S. 41).

176. S. 21 u. 23; 20; 25.

177. S. 91.

178. S. 101.

179. S. 111 u. 112 - Heiligung ist hier nicht primär pädagogisch gefasst, und schon gar nicht spielt eine "personimmanente göttliche Disposition" eine Rolle, an die man gemahnt werden müsste (vgl. Urs Küffer, Jeremias Gotthelf. Grundzüge seiner Pädagogik. 1982. S. 47-67).

180. S. 114.

181. S.120. - Vgl. August Langen, Der Wortschatz des deutschen Pietismus. 1954. S. 46.

182. S. 121.

183. S. 122. Es ist wohl bezeichnend, dass sich das Stichwort vom "heiligen Geiste", soweit ich sehe, nur an dieser Stelle findet. Es soll eben nicht zu einem bequem bereitliegenden Terminus werden.

184. S. 126.

184a. Für diese Art des Sprechens vom Glauben ist schon gleich im ersten Satz der Erzählung das Wort vom "wahren Glück des Menschen" bezeichnend, mit seiner vollen Offenheit zum weltlichen Sprachgebrauch, aber zugleich dem Hinweis auf den Konflikt der Auffassungen. Wie steht es sonst mit der christlichen Verwendung des Wortes vom Glück? Bei Jung-Stilling etwa kann man vom "weg zum wahren zeitlichen und ewigen Glück" lesen (Deutsches Wörterbuch der Brüder Grimm. Bd. 4,I,5 Sp. 261).

185. Dass ein Pfarrer Romane schreibt, wo er in früheren Jahrhunderten vielleicht rein geistliche Schriften verfasst hätte, ist eben auch ein kirchengeschichtliches Phänomen. Emanuel Hirsch hat sicher mit Recht darauf hingewiesen, dass gerade im 19. Jahrhundert die Dichter eine neue Stellung im geistigen Leben gewonnen hätten im Vergleich zu Theologen und Philosophen. "Das durch die Einbildungskraft sich vermittelnde Schaffen der bedeutenden Dichter hat ... als Erschliessung einer Lebensdeutung an Menschen verschiedenster Bildungsgrade eine einzigartige Stellung erhalten. Es wird ein geistiges Einheitsband um den gerne lesenden Teil eines Volkes." (Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Bd. 5. 1954. S. 610). So kommen in seiner Theologiegeschichte auch Dichter vor - allerdings nicht Gotthelf, was bezeichnend sein mag.

Dass Gotthelf auf diese Funktion der erzählenden Dichtung eingeht, scheint mir darum eine - auch für ihn selber - ernstzunehmende Aufgabe, nicht ein Ausweichen vor seinem geistlichen Amt. Gegensätzlicher Meinung ist Karl Barth. Er rückt Gotthelfs Dichtungen - bei allem Wohlwollen - in den Zusammenhang der "Ausweichbewegungen" der Landpfarrer im 18. und 19. Jahrhundert, nicht grundsätzlich unterschieden von der Pflege von Spalierbirnen und Rosenlauben. "Die Romane Jeremias Gotthelfs waren ja auch solche in höchster Besinnlichkeit ausgeführte Ausweichbewegungen. Und Gott sei Dank, dass er sie gemacht hat, obwohl sich nicht wohl behaupten lässt, dass es seine Aufgabe als Pfarrer von Lützenflüh war, solche Romane zu schreiben!" (Kirchliche Dogmatik. III,4. 1951. S. 629) Gotthelfs theologische Frontstellung wäre da im 20. Jahrhundert neu zu bedenken.

Um die Eigenart von Gotthelfs dichterischen Werken näher zu kennzeichnen, wäre eine vergleichende Abgrenzung von den ganz auf ausserliterarische Wirkung bedachten Erzählungen anderer evangelischen Pfarrer im vorigen Jahrhundert aufschlussreich. Sie sind jüngst untersucht von Klaus Müller-Salgot: Erzählungen für das Volk. Evangelische Pfarrer als Volksschriftsteller im Deutschland des 19. Jahrhunderts. 1984. (vgl. Germanistik. Jg.26. 1985. Nr. 960)

186. Friedrich Uhlhorn, Gerhard Uhlhorn. 1903. S. 281.

187. Gotthelf führt vor Augen, wie die Aneignung in der eigenen Situation und Sprache zu einer Predigt hinzugehört, denn nur so kann sich der Mensch gleichsam in die Hand spielen, was ihm darin gesagt ist, und erfahren, wie die Predigt ihm hilft, seine gegenwärtige Situation zu bestehen. Weil die Predigt selbst eine gewisse Abgehobenheit und Allgemeinheit haben muss, die Kanzelsprache nicht einfach die Alltagssprache der unterschiedlichen Hörer sein kann, bedarf es einer solchen Aneignung im eigenen Lebenskreise. Das ist sicherlich nicht orthodox, vielmehr den Einsichten des 19. Jahrhunderts verpflichtet - aber ein uns noch aufgegebenes Erbe! Gerade so aber hält Gotthelf zugleich dessen eingedenk und lässt es eindringlich werden, welch unverzichtbare Aufgabe die Predigt hat, wie sie Mittler des Geistes wird.

188. Brief vom 7.11. 1850 (Erg. Bd. 8. S. 98). - Die Frontstellung Gotthelfs gegen den Pietismus hat ihn nicht am Ernstnehmen des christlichen Glaubens und des Bösen gehindert. Es ist sicher zutreffend, wenn Thomas Nipperdey in seiner Ueberschau über die Literatur der Vormärzzeit für eine "dezidierte Wendung zum Christentum" neben Droste-Hülshoff nur Gotthelf nennt (Deutsche Geschichte 1800-1866. 1983. S. 577).

189. Vgl. die Hinweise in der Anmerkung der kritischen Textangabe zu S. 8. Z.14 auf S. 420. Solche Anknüpfung an eine wirkliche Begebenheit ist natürlich prinzipiell nichts anderes, als wenn ein Fontane in seinen Romanen mannigfache Anregungen und einzelne Züge aufgreift, die dann in den neuen wissenschaftlichen Ausgaben nachgewiesen werden.

190. Ein in manchem vergleichbares Verhältnis gibt es beim Religionsunterricht der Schule. Rudolf Bultmann hat in einem Gutachten aus dem Jahre 1948 im Gegenüber zu einem überzogenen Anspruch der "Evangelischen Unterweisung" davon gesprochen, dass der Religionsunterricht nur die Aufgabe habe, "das Wesen der christl. Religion, den Sinn des christl. Glaubens, deutlich zu machen". Die Schule werde also nicht "Propaganda für den christlichen Glauben" machen. "Sie wird aber durch den schlichten Unterricht die Frage des christl. Glaubens aktuell machen". Gerade die Bescheidung hat mithin ihre Möglichkeit! (abgedruckt in Hans Stock: Ein religionspädagogischer Nachtrag zum Bultmann-Gedenkjahr. in Jahrbuch der Religionspädagogik. Bd. 1. 1984. S. 169).

191. Albrecht Schöne ist zu Recht für eine positive Verwendung des Begriffes der "Tendenz-Dichtung" im Blich auf Gotthelf eingetreten (Säkularisation als sprachbildende Kraft. 2. Aufl. 1968. S. 177 u. Zusammenhang). "Dichten ist für Gotthelf durchaus nichts anderes als eine Fortsetzung des Seelsorge- und Predigtamtes mit anderen Mitteln." (S. 176) Im Brief an Henrietta Solger schreibt er im Blick auf die Absicht seiner Dichtungen vom "Auferbauen der Gemüter in in dieser schofeln Zeit" (7.11.1850. Erg.Bd.8. S. 96). Auch im Vorwort zu den "Bildern und Sagen aus der Schweiz", in deren Reihe ja "Geld und Geist" erstmals erschien, spricht er es unumwunden aus, sondern ihn bestimmte Absichten leiten. Das Volkserzieherische und der Glaube werden dabei verbunden: "Worte sollen es sein, welche das Gemüt erheitern, den Glauben stärken, dass noch etwas

Gutes an uns ist, dass dieses Gute mit Gottes Hülfe und unter treuer Pflege Teufel und Welt zum Trotze gedeihen werde mitten in dieser Zeit." Hier ein Stück pädagogischer gesagt, als es sich dann gerade in "Geld und Geist" verwirklicht sieht. (Sämtl. Werke. Bd. 16. 1928. S. 445; erschienen im ersten Bändchen 1842)
Gottfried Holtz bezeichnet "Geld und Geist" als ein "volkstümliche Meditationsbuch in Romanform, das ohne Zaudern unter die Meisterwerke der seelsorgerlichen wie der dichterischen Weltlitteratur eingereiht zu werden verdient." ("Was das Haus vermag...". Zu Jeremias Gotthelfs "Geld und Geist" in: Zeichen der Zeit. Jg. 1954. S. 88-94; Zitat S. 88.) Aber dazu gehört für Gotthelf das Ernstnehmen der "Lebenssprache". Wie weit für die dem Glauben so zugeordnete Weltoffenheit und das sich daraus auch ergebende Verständnis von Dichtung der Begriff der Säkularisation klärend ist und sicher greift, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden . Denn dazu müssten dessen Inhalt und Gebrauch präzisiert wie auch Gotthelfs geschichtliche Stellung näher bedacht werden - dass es damals ein Erzählungen und Romane lesendes Publikum gibt und bestimmte ältere Formen des Erbauungsschrifttums zurücktreten, auch in welcher Weise und unter welchen Vorbedingungen die Bibel in jener Zeit nahezubringen war. Ein schönes Zeugnis der Aufnahme von Gotthelfs Eigenart und Tendenz in seiner Zeit enthält der Brief von Henriette Solger an den Dichter: "... Sie zeigen den Lebensweg, wie er ist und werden soll, nicht pietistisch, nicht durch Floskeln verbrämt, oder mit puritanischer Strenge, eben so wenig formal und normal, der liebe Gott ist bei Ihnen kein Tyrann oder Despot, der sich mit einigen kernigen Formeln oder äusserlichen Handlungen abspeisen lässt, er wird der liebste, vertrauteste, huldreichste Freund und Vater." Gerade Geld und Geist führt sie dafür an und grenzt sich ab von vielen Predigten, die "unsere Eigenschaften so weiss und schwarz machen, "dass wir uns in diesen groben Lastern nicht wieder erkennen und leicht ungetroffen, wenn nicht gar hoffärtig aus der Kirche kommen." (Erg.Bd.8. S. 89; Brief vom 24.10. 1850)

191b. So sehr bei Gotthelf die Lebendigkeit und Neuheit im Wirken des Geistes Ausdruck findet, die nötig sind für die jeweilige Gegenwart, die Hochbestimmtheit des Enthusiasmus ist ihm fern und seine Sprache mag man als nichtspirituell empfinden. Es ist eben doch etwas ganz anderes, wenn man beim jungen Goethe in seiner Antwort auf die Frage "Was heisst mit Zungen reden?" liesst: "Wirft aber der ewige Geist einen Blick seiner Weisheit, einen Funken seiner Liebe einem Erwählten zu, der trete auf, und lalle sein Gefühl." (Artemis-Gedenkausgabe. Bd.4. 1953. S. 149; vgl. 1018f.)

192. Im Brief an die Eltern vom 24.7. 1943 (Widerstand und Ergebung. Neuausg. 1970. S. 95). Dass dies nicht nur ein zufälliges Lob des 19. Jahrhunderts ist, zeigt auch der Brief vom 2.3. 1944 an die Eltern (ebd. S. 255).

193. C 29,2; vgl. Hermann Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon. 1978. S. 19f. u. Register S. 467.

194. "Gekräftigt, wie neu geboren" heisst es an entscheidender Stelle von Änneli (S. 93). Dabei ist es bezeichnend für die Art der allgemein zugänglichen Erzählung, dass die Anspielung locker, scheinbar

übertragen erfolgt; der christliche Ernst ist trotzdem aus dem Zusammenhang wohl zu erkennen.

195. De votis monasticis. WA 8. S. 588,15f.; dazu die Würdigung von Hermann Dörries (Wort und Stunde. Bd.3. 1970. S. 59ff.)
Zwei Fragen an die Gastgeber zum Schluss. 1947 ist "Geld und Geist" in Finnisch erschienen, 1943 in Schwedisch (Bee Juker u. Gisela Martorelli: Jeremias Gotthelf. Bibliographie 1830-1975. 1983. Nr, 566 u. 574). Lässt sich Näheres über die Wirkungsgeschichte dieser Uebersetzungen berichten? Was lässt sich sodann aus der Vertrautheit mit der finnischen Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte heraus zu dieser Dichtung Gotthelfs sagen? Wie könnte sich ein Ruotsalainen zu ihr stellen?

Metropolitan John of Helsinki

"THE HOLY SPIRIT IN THE ORTHODOX TRADITION"

In harmony with the faith of the Nicene Fathers, the Orthodox Church has always remained faithful to the apostolic teaching on the one and triune God. Mainly through the liturgical tradition of the Church, where there are various expressions of this central doctrine, this teaching has been and remained a living reality also for the faithful members of the Church. As to His nature, the one God is triune: Father, Son and Holy Spirit. Although the Church is aware, that the very essence of God is incomprehensible for us and that our knowledge of Him, given by Himself through His selfrevelation according to the limits and possibilities of our understanding, is relative and imperfect, the revelation given through Christ has enabled the Church to describe the basic relationships within the Trinity. It is characteristic of the Father, that He is unbegotten and begets the Son, while the Son's birth - His sonship, His begotteness - is characteristic of Him. As to the Holy Spirit, it is characteristic of Him, that He is sent, i.e. His procession from the Father.[1] In the present paper, the Holy Spirit, the Third Person in the Holy Trinity, is our subject theme, and our main purpose is to try to understand and describe the character of the Holy Spirit and His role for the Church and in the Church, in the light of the Orthodox tradition.

In the teaching of the ancient Fathers it is emphasised, among other things, that the Holy Spirit, the ruling one, the giver of life, proceeds from the Father and rests in the Son. He is the immediate source of wisdom, life and sanctification, who is God together with the Father and the Son. He is uncreated, perfect, the Maker, allmighty, Maker of all and Ruler of all creation. He is not ruled by anybody. He deifies but is not deified, He fills everything but is not filled. He sanctifies but is not sanctified.

He proceeds from the Father and is given and received by

the whole creation in the Son. He has everything that belongs to the Father and the Son, except unbegotteness and birth.[2] In those and similar terms the ancient Fathers speak of the Holy Spirit, if we pay attention only to the most basic things, to begin with. After having stated these main characteristics of the Holy Spirit, we shall deal with the Orthodox teaching on these matters more in detail.

The godhead of the Holy Spirit

The Holy Spirit is true like the Father and the Son. He is called God already in the teachings of the Apostles. Those who deceive the Church, deceive the Holy Spirit and are liars before God.[3] The faithful are charcterised as temples of God or as temples of the Holy Spirit.[4] With biblical references the Church explains, that the divine characteristics and the divine acts are seen also as the characteristics and the acts of the Holy Spirit. Thus the Spirit is omniscient and leads the Church to the whole truth. He is omnipresent, active in all the faithful around the world. Furthermore, He is omnipotent and grants His gifts to the faithful, independently and according to His will. Christ Himself testifies, that He casts out devils "by the Spirit of God",[5] who thus works miracles. The Spirit is present at the creation. He appoints the sepherds of the Church of the Lord,[6] He forgives sins,[7] He gives new birth,[8] He justifies and sanctifies, He brings about the fruits of grace. The Spirit leads men to speak the words of God and is thus active in the Scripture, used for "teaching the truth and refuting error".[9] In her traditional teaching the Church underlines, furthermore, that divine veneration is due to the Holy Spirit. This we see from the fact that in the baptismal commandement, e.g., the name of the Spirit is mentioned in the same manner as those of the Father and the Son. This is seen also in the apostolic greetings. He enlightens the Apostles.

In many ways the Church, from the very beginning, has taught her children to confess, that the Holy Spirit is true God. The various expressions of the traditional teachings of the Church contain words and phrases, which manifest this truth. When the ancient Fathers discuss these matters, we can see, whatever there is a reference to the Holy Trinity, this is also understood to imply a vindication of the godhead of the Holy Spirit.[10]

When dealing with the personal characteristics of the Holy Spirit, in comparision with the two other persons of the Trinity, the Church puts the main emphasis on the fact, that the Spirit proceeds from the Father. It should be observed, that the Orthodox tradition makes a clear distinction between the eternal procedure of the Spirit from the Father, as the only source and the only beginning of the godhead, and His being sent by the Son from the Father for special purposes and at special times. For this very reason the Church maintains faithfully the original wording of the Nicene Creed and is convinced, that this distinction between the procedure (ἐκπορεύεται) and the sending (πέμψω), which both justifies and necessitates the only true form of the Creed, is clearly biblical, too.[11] Christ is He, who sends the Spirit to His mission in the world, but this is not the procedure mentioned in the Creed, on the basis of the Gospels and the apostolic teaching.[12] As regards the sending of the Spirit by Christ, this takes place either immediately or because Christ asks the Father or, in other words, through the prayers of Christ.[13] Christ asks for the Spirit and sends Him, but the Holy Spirit does not proceed or issue from the Son.

The tradition, when dealing with this question, usually refers to the Creed of Gregorios Thaumaturgos from the III century, which testifies that the Holy Spirit has His existence from the Father and was revealed through the Son for men,[14] as this witness is in complete harmony with the Creed of the Fathers at Nicea and Constantinople concerning the procedure of the Spirit. Likewise, there are numerous references to various other documents of the ancient synods, both

local and ecumenical, all of wich support the traditional teaching on the procedure of the Holy Spirit from the Father alone. It is particularly essential and important, that when the ecumenical synods, held after the second ecumenical synod in Constantinople, express their firm adherence to the Creed of the Nicene Fathers, they always do it without any attempt at adding something new regarding the procedure of the Spirit. Also in this respect the very idea of the original, apostolic faith as the same faith, the unchanged faith, their own faith, the faith of all Orthodox, is central and essential for them.[15] In the same way and in the same spirit the traditional teaching refers to the writings of the great fathers of the Church, to some of whom we shall return in order to illustrate in further detail the Orthodox understanding of the Holy Spirit in the light of the tradition of the Church.

To summarise the traditional teaching of the Church on the procedure of the Holy Spirit, we can state, that the said teaching regards it as a blasphemy and thus as something ungodly, if it is asserted, that the Spirit receives His existence from the Son or through the Son. At the same time the tradition is aware of the fact, that altough the Spirit proceeds from the Father and from Him alone, the Spirit is not and cannot be alien to the Son, as the Son posesses everything that is the Father's.[16]

After the previous references to the Orthodox interpretation of the role and the character of the Holy Spirit we shall pay some attention to the teachings of one of the Fathers of the Church on the Spirit, not in order to find anything essentially different from the things already mentioned - in that case we could hardly speak of a Father of the Church! - but to throw more light upon our theme at issue. In this sense we go to certain appropriate points in the writings of St. Basil the Great, from the IV century, a shining figure among the great teachers of the Church and a good representative of the Cappadocian Fathers, whose teachings have meant so much for Orthodox theological tradition.

When speaking of the Holy Spirit, St. Basil underlines quite particularly, that the very notion of "spirit" implies, that the nature of the Spirit cannot be circumscribed. Nor can it be subject to change and variation. It cannot in any way be like a creature. St. Basil writes, that the term in question rather compels us to direct our thoughts on high. For this reason, the term implies a "being, boudless in power, of unlimited greatness, generous in goodness, whom time cannot measure".[17] Such is the Spirit, that all, who thirst for holiness, turn to Him. Likewise it can be stated, that whoever lives in virtue does not turn away from the Holy Spirit. Thus the Spirit is directly and immediately related to men's spiritual and ethical strivings towards God, to their being ever more filled by the power of the grace of God. In this very real and concrete sense it is the Spirit, who strenghtens and assists men in order that they may reach their proper fulfillment. He, who Himself lacks nothing, makes everything else perfect without being Himself ever depleted. The Spirit is always complete and selfestablished. He gives illumination to all those, who use His powers and His help, when searching for the truth, and at the same time He Himself is the illumination given. It is quite particularly emphasised, that it is only through the goodness of the Spirit, that we can draw near to Him, as His nature is unapproachable. It is characteristic of His activity, that He distributes His energy in proportion to the faith of the person to whom He grants it, which implies, among other things, that the power given by the Spirit is not confined to a single share.[18] How does the Spirit enter into the life of a man? When pondering upon this problem, St. Basil explains, that there must be, on our side, a certain preparation. The Spirit comes to us, when we withdraw ourselves from those evil passions, which alienate us from a close relationship with God. Through Him our hearts are lifted up and He holds the infirm by hand. Likewise it is His work to bring to perfection those who progress.[19]

St. Basil, too, emphasises the significance of the Spirit

in connection with the baptismal commandment and quite particularly as an inalienable element in the faith confessed at the baptism. It should be especially observed, that according to St. Basil those who once professed their faith in the Holy Trinity, become transgressors, if they abandon and deny anything connected with the faith in question. Thus he who denies the Spirit has broken his covenant with God. Then faith in the Father and the Son is empty and useless, because it is impossible to believe in the Father and the Son without the presence of the Spirit. The great teacher of the Church declares, as regards the role of the Holy Spirit from point of view of the Christian faith, that he who rejects the Spirit, rejects the Son, and this, in turn, leads to the rejection of the Father. The Holy Scripture itself testifies, that we can confess our faith in the lordship of Christ only in the Holy Spirit and, furthermore, that only the Son has seen the Father and made Him known to us.[20] Thus the denial of the Holy Spirit always leads to the rejection of the Christian faith as such. For this reason we can worship the Son only in the Holy Spirit and we are able to call upon the Father in the Spirit of adoption.[21]

Certain other points related to the role of the Holy Spirit in the teachings of St. Basil are still of interest for us. When speaking of the baptismal covenant as containing an image of both death and life, he expressly underlines, that it is the Spirit, who in this connection gives the pledge of life and truly makes us to live by Himself in order that we may bear fruit in holiness. In this light we can understand, why St. Basil states, among other things, that it is through the Holy Spirit, that our adoption as God's sons and our freedom to call God our Father and our participation of the grace of Christ takes place and becomes possible.[22]

In good harmony with the apostolic tradition St. Basil underlines, that the Holy Spirit cannot be separated from the Father and the Son in any way, regardless of whether we speak of the creation or of God's other deeds pertaining to His creation. Quite particularly this is made clear as regards

the divine plan of salvation for men. Only through the grace of the Holy Spirit this plan was accomplished by Christ in the goodness of God. Everything related to the said plan of salvation, beginning with the Old Testament, comes to pass through the Holy Spirit. And God the Son was anointed with the Holy Spirit by God the Father. Thus the Holy Spirit was inseparably united to the very flesh of Christ and was present in all His actions. - It is characteristic of the Orthodox teaching, that the participation and the presence of the Spirit is underlined also as regards the Last Judgment. Here it is stated, that the crown of the righteous man is the grace of the Spirit given to him in proportion to his deeds. On the other hand the condemnation of those, who walked in evil ways and grieved the Holy Spirit, means that they will be separated from the Spirit forever. Thus the Holy Spirit Himself is the reward of the righteous, while the complete taking away of the Spirit is the very essence of the condemnation.[23]

Although it is not possible for us, within the frame of the present short paper, to deal with several other aspects of St. Basil's teachings on the Spirit, there are two more points, which should be mentioned in this connection. - First there can be found in St. Basil's writings, many and detailed references to the role and the nature of the Holy Spirit. This should not, however, lead us to believe, that he does not follow that basic line in the Orthodox theological tradition, to which we referred in the very beginning of our paper and which implies, that the essence of God remains incomprehensible for us. He makes it quite clear, that the Spirit cannot really be grasped by our thoughts and that "the world", i.e. those enslaved by material and carnal life, cannot receive the Spirit of truth, whom the world neither sees nor knows. Only Christ, God the Son, can cleanse men's minds and give them the ability to see and contemplate the Spirit through purity of heart.[24] - Second, St. Basil speaks of the Spirit, when discussing the various divisions and struggles within the Church of Christ in a way, which is not

unrelated to the conditions at many different times in the life and history of the Church. Thus he refers to the rejection of the authority of the Holy Spirit as the reason of the situation, where men divide the government of the Church among themselves. Under such conditions the words of those in authority become powerless and the result is anarchy among the people. The rejection of the authority of the Spirit means, that the men in their arrogant delusion are convinced, that it is their task to give orders to others rather than obey any authority. But St. Basil does not mean, that this kind of situation should lead us to desperation or passive acceptance of the evil things. On the contrary, he declares, that the Church has to trust in the power and help of the Spirit and have courage to proclaim the truth. We shall not allow the Spirit to be blasphemed.[25]

In the remaining section of this paper we shall turn to the liturgical tradition of the Church. The main reason is, that the said material, in a very deep and authoritative sense, represents and reflects the theology of the Church. We have already previously referred to the central significance of the liturgical heritage of the Church as the people's teacher in theology. Even today, as in all ages, it is one of the most significant characteristics of the Orthodox Church, that she teaches through her prayers, spoken, recited and sung. Against this background it is necessary for us to pay attention to the liturgical material in question in order to see, how the Church's teaching on the Holy Spirit is expressed here. First, we shall look into the pertaining elements in the liturgy of St. John Chrysostom, as being the Eucharistic Service most commonly in use and thus the most influential teaching factor. Second, we shall study the role of the Holy Spirit in the prayers included in the order of the various Holy Mysteries (Sacraments) of the Church.

It has been stated, that in Byzantine liturgical language, the term (communion) quite especially designates the presence of the Holy Spirit in the Eucharistic community. The Church is, as such, a in God and with God, but this is

possible only on the basis of a Trinitarian. The oneness of the Church and the oneness realised in the Eucharistic is, essentially and basically, a gift of the Holy Spirit.[26]

The very opening blessing of the liturgy of St. John Chrysostom has an expressly Trinitarian character and thus mentions the Holy Spirit alongside of the Father and the Son. The Kingdom of God, to which the words here refer, is also the Kingdom of the Spirit. The same doctrinal principle is seen also in the exclamation, which follows after the Great litany, which comes after the opening blessing. Here it is declared, that all glory, honour and worship are due also to the Holy Spirit. The godhead, who is addressed, always is the Triune God.[27] This implies, that the notion and the very reality of the Spirit is meant, whenever God is mentioned, although there may not necessarily be any immediate reference to the Spirit at all points. In the two Little litanies, which follow, the Spirit is, however, directly and expressly mentioned in the exclamation after the Litany. Thus the Holy Spirit is included in the notion of "a good God" and the majesty of God, in the God who loves mankind, to give but a couple of examples. Also in the Antiphon, which comes after the first Little litany, the Spirit is mentioned in the final exclamation, likewise in the Anthem, which follows, altough this Anthem in the first place has a christological message. It makes it clear, however, that the very Christ, whose praise we sing, is glorified together with the Father and the Holy Spirit.[28] Also the prayer before the so called Little entrance, has a Trinitarian character and mentions the Spirit by name.[29]

As the order of the Liturgy goes on, there are a number of similar references to the Holy Spirit, which we have already mentioned, in prayers and hymns, and there is no special reason to pay attention to all of them, separately. We can say, however, that the Holy Spirit is mentioned so often and so consistently in the said liturgical material, that those participating in the celebration all the time live in a Trinitarian atmosphere and are reminded of reality of the

Holy Spirit.[30]

When we approach the most central parts of the Liturgy, in the Liturgy of the Faithful, the role of the Spirit becomes ever more emphasised. In the Prayer of the Cherubic Hymn, the celebrant addresses the King of Glory and humbly asks, that he, by the might of His Holy Spirit, may enable the celebrant to perform the sacred Mystery of His "Holy and Pure Body and Precious Blood".[31] The wording shows, that the prayer is addressed to the Christ our God, who is glorified with His Father and with His "all-holy and good and life-giving Spirit".[32] The Spirit of God is also the Spirit of the Son. All this implies, that it is with the Spirit, through the Spirit, and in the Spirit, that the celebrant performs the Mystery. If a bishop is the celebrant, he asks for the prayers of those assisting him and serving with him, and these reply with the wish, that the Holy Spirit may come upon him, while he himself goes on saying: "May the Holy Spirit Himself minister together with us, all the days of our life".[33] The same thoughts are expressed also without a bishop's presence, altough in a slightly different manner. In any case, the necessity of the presence and the acting of the Spirit becomes quite clear.

Immediately before the saying or singing of the Creed, the choir again reminds the faithful, that the Holy Spirit is one in essence with the Father and the Son, in the undivided Trinity.[34] - As the Liturgy continues with the various prayers of the anaphora, the Holy Spirit is mentioned again, on the Trinitarian basis, and thanks are given to Him for all the benefits bestowed upon us. In the same manner the Spirit is characterised as holy and all-holy and His glory is said to be majestic.[35]

Quite particular attention must be paid to the words of the Epiclesis. Here the celebrant prays, that God may send His Holy Spirit upon those present and upon the Eucharistic elements - traditionally called "Gifts" - and in the original Greek tradition it becomes immediately after this clear, what is the purpose of the sending in question: thus God Himself,

through His Spirit, blesses the Gifts, makes the Bread the precious Body of His Christ and the Wine the precious Blood of His Christ, changing them by His Holy Spirit. It is the Spirit of God, who brings about the Holy Mystery. The Spirit works through the celebrant, who in this sense is a means. The Gifts are blessed and changed in order that they, among other things, may to those, who partake of them, be unto the κοινωνία /communion of the Holy Spirit.[36]

In the Greek tradition this teaching is an harmonious and consistent unity.[37] In the Slavonic tradition certain additional prayers have been inserted between some of the central points here, immediately after the Epiclesis proper, e.g., and this obscures the picture, if one is not able to connect the right elements with each other in this entity.[38]

In the Litany, following the above-mentioned prayers of the anaphora, God is asked to accept the offered and sanctified Gifts and send in return His divine grace and the Gift of His Holy Spirit: the Spirit, who sanctifies the Gifts is Himself the Gift given to those who partake of the Communion. The Church here prays for the unity of the faith and the communion of the Spirit. The liturgical expressions used manifest quite clearly the theological teaching on oneness as the gift of the Holy Spirit.[39] The liturgical tradition connected with the Holy Eucharist shows how strongly Orthodox liturgical theology is united with pneumatology and how significant the role of the Holy Spirit is in these connections. Although we have based our observations here on the material in the Liturgy of St. John Chrysostom, it may be mentioned, that in the text of the Liturgy of St. Basil the Great there are even such references to the Holy Spirit, which do not exist in the order of the Liturgy of St. John Chrysostom, but we shall not consider them here nor shall we use material from the Liturgy of the Presanctified Gifts, e.g., as our main task is not to deal with the pneumatological elements of the various Liturgies alone.[40]

When we turn to the Orthodox liturgical material pertaining to the Holy Mysteries, it is quite obvious, that various

prayers and hymns contain an abundance of elements related to the Holy Spirit. For our present purpose it therefore will suffice to take into account only some of the most characteristic points as regards the traditional understanding of the role of the Holy Spirit in and for the Mysteries of the Church.

The baptismal rites constitute a rich complex around the baptism proper. In the preparatory rites most of the references to the Spirit seem to occur in the exclamations or be part of liturgical elements known to us already from the order of the Liturgy of St. John Chrysostom. Some of them may also be included in the term "Trinity", as in the prayer for the child on the 40th day after its birth, when the priest prays, that the child may be preserved through the grace of the holy, and consubstantial (homoousios), and undivided Trinity.[41] There are, however, some direct references, too. Thus on the above-mentioned 40th day, there is an expression regarding the incarnation of the Son, where it is underlined, among other things, that He had become a child for our salvation, by the good pleasure of the Father and "the cooperation of the Holy Spirit".[42] Here a clear dogmatic teaching is given through the prayer recited.

The office proper of Holy Baptism is opened in the name of the Lord of Truth and His Only-begotten Son and His Holy Spirit.[43] In the same opening prayer, the persons of the Trinity are mentioned several times and we can say, that the whole office has an expressly Trinitarian character. In the traditional exorcisms, however, this is limited to the exclamations at the end of the four prayers belonging to this section. When the Nicene Creed has been recited, the catechumen (the child) or in reality often his sponsor is asked to bow down before Christ, unto whom the child has been united, and the catechumen declares, that he is bowing down "before the Father, and the Son, and the Holy Spirit, the Trinity, one in essence and undivided".[44] When the catechumen bows down before Christ, he at the same time and in so doing bows down before the Holy Trinity, present in the Son. The

Church truly teaches through her prayers. In one of the following prayers, the priest asks, that God may fill the catechumen with the power of His Holy Spirit.[45] The Litany recited at the opening part of the Office contains several special references to the Holy Spirit. As it is a preparation for the blessing of the baptismal water, it is only natural that there are various petitions pertaining to this purpose. Thus it is asked, that the water, in front of which the Litany is said, may be sanctified by the power, the action and descent of the Holy Spirit, and that those present may be illumined by the descent of the Spirit. It is asked, furthermore, that the catechumen may preserve the pledge (deposit) of the Spirit pure and undefiled.[46] The same line continues in the priest's prayers after the Litany in question, where he turns to God, who hallowed the streams of Jordan by His Holy Spirit and asks Him to come and sanctify the water by the indwelling of His Holy Spirit and to grant, that he who is about to be baptised may preserve the gift of the Spirit of God.[47] Similar thoughts are connected with the blessing of the oil used for anointing the child immediately before baptism: God is asked to bless the holy oil with the power, and operation, and indwelling of His Spirit. All the five various moments of the anointing have a Trinitarian character and all of them thus refer also to the Holy Spirit, as of course does the very act of baptising.[48]

The significance and the central role of the Holy Spirit becomes particularly obvious in connection with the rite of chrismation, performed after the office of baptism proper, and nowdays in reality seen and understood as an integral part of the office of baptism. The catechumen has, according to the ancient words, received the illumination by water and the Spirit and the priest asks God to grant the newly baptised the seal of the gift of His Holy, almighty and adorable Spirit. When then making the sign of the cross twelve times with the holy Chrism (the blessing of which has a strongly pneumatological character) upon the baptised, the priest says each time: "The seal of the gift of the Holy Spirit".[49] It is

the Spirit Himself, who is the gift granted through chrismation. (In the Greek text not χάρισμα but δωρεά.)[50] He who has been reborn through baptism by water and the Spirit, needs the gift of the Spirit to live a new life in Christ.

As regards the other mysteries, we shall pay attention only to the most central parts of the rite concerned, in so far as it is related to the presence and activity of the Holy Spirit.

In the rite of confession (the Mystery of Metanoia) the Spirit is referred to only in various Trinitarian exclamations.[51]

In the rite of matrimony, except in numerous exclamations, the Holy Spirit is mentioned in the Trinitarian ending of the expression used at the moment of crowning, which is the most important point in the order of the office.[52]

In the office of holy unction, the role of the Spirit is strongly underlined in connection with the blessing of the oil, as is natural. God, who sanctifies us with His Holy Spirit, is asked to send down His Spirit to sanctify the oil.[53]

Finally, a few words as regards the pneumatological elements in the orders of Service used at the ordination of deacons and priests and at the consecration of bishops. In the case of the deacons and priests, the ordaining bishop while laying his hands on the ordinand and declaring, that the divine grace promotes him to deacon or priest, prays that the grace of the all-holy Spirit may come upon the ordained. In a following prayer, at the ordination of deacons, the bishop refers to the fulness of the Holy Spirit, who is sent down by God upon those who are ordained. He also asks, that the newly ordained may through the inspiration of the holy and lifegiving Spirit of God be filled with faith, love, power and holiness. At the ordination of priests, the bishop asks God to grant to the newly ordained the great grace of His Holy Spirit and make him wholly His servant and fill with the gift of his Spirit the man promoted to priest that he may be worthy to stand before the altar of God, to proclaim the

Gospel, to minister the word of the truth of God, to offer spiritual gifts and sacrifices and to renew the people of God.[54] Those ordained to serve God are in constant need of the power of the Holy Spirit. - At the consecration of bishops, there are many direct references to the grace of the Holy Spirit as the agent promoting the consecrand, although the expression used at the laying-on of hands is pneumatologically the same as for deacons and priests. The consecrating bishops, normally at least three, pray to God that He may strenghten the newly consecrated by the inspiration and power and grace of His Holy Spirit.[55]

Thus we have indicated, on the basis of the traditional teaching of the Church, some patristic elements and the liturgical tradition of Orthodoxy, how the role and character of the Holy Spirit are understood in the Orthodox tradition. We have seen, that the pneumatological terms and expressions can be found everywhere in the tradition. We have also seen, how the dogmatic teaching lives in the liturgical tradition, which also expresses it, on the other hand. We can only hope and pray, that the Holy Spirit may be present as a concrete reality also in that living tradition or living continuity, which is the very life of the Chrurch for us.

FOOTNOTES

1. John Karmiris, A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Church, Scranton 1973, p. 16 and Isä Ambrosius, Markku Haapio, eds., Ortodoksinen kirkko Suomessa, Lieto 1980, p.14.
2. Pyhä Johannes Damaskolainen, Ortodoksisen uskon tarkka esitys I, Joensuu 1980, p. 44.
3. Acts 5: 3-4.
4. I Cor. 3: 16-17, II Cor. 6: 16, I Cor. 6: 19.
5. Mt. 12: 28.
6. Acts 20: 28.

7. John 20: 22-23.

8. John 3: 5.

9. 2 Tim. 3: 16.

10. N. Malinowski, Ortodoksinen Dogmaattinen Jumaluusoppi, Sortavala 1921, p. 147.

11. John 15: 26.

12. N. Malinowski, op.cit., p. 156.

13. Ibid., p. 157.

14. Βιβλ. Ἑλλ. Πατ. XVII , Athens 1958, p. 298.

15. Helsingin Metropoliitta Johannes, Ykseyden ja yhdenmukaisuuden suhde kirkossa ekumeenisten synodien tradition valossa, Kuopio 1976, pp. 16-20.

16. N. Malinowski, op.cit., pp. 156-160.

17. St. Basil the Great, On the Holy Spirit, Crestwood 1980, pp.42-43.

18. Ibid., p. 43.

19. Ibid., p. 44.

20. I Cor. 12: 3 and John 1: 18.

21. St. Basil the Great, op.cit., pp. 47-48.

22. Ibid., pp. 58-59.

23. Ibid., pp. 60, 65-67.

24. Ibid., pp. 83-85.

25. Ibid., pp. 115, 116, 118.

26. John Meyendorff, Byzantine Theology, Norfolk 1974, pp. 173-174.

27. Isabel Florence Hapgood, Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church, Brooklyn 1965, pp. 80-81.

28. Ibid., pp. 82-83.

29. Ibid., p. 83.

30. Ibid., pp. 86-94.

31. Ibid., p. 95.

32. Ibid., p. 95.

33. Ibid., pp. 97-98.

34. Ibid., p. 99.

35. Ibid., pp. 99-100.

36. Ibid., pp. 105-106.

37. ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ , Athens 1962, p. 135.

38. I. F. Hapgood, op.cit., pp. 105-106.

39. Ibid., pp. 111-112.

40. Cf. ibid., pp. 93-113 and 125-145.

41. Ibid., p. 269.

42. Ibid., p. 269.

43. Ibid., p. 271.

44. Ibid., p. 275.

45. Ibid., p. 275.

46. Ibid., pp. 276-277.

47. Ibid., pp. 278-279.

48. Ibid., pp. 279-280.

49. Ibid., p. 281.

50. Cf. ΜΙΚΡΟΝ ΣΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ἢ ΑΓΙΑΣΜΑΤΑΡΙΟΝ , Athens 1968 , p. 78.

51. I. F. Hapgood, op. cit., pp. 268-290.

52. Ibid., p.297.

53. Ibid., pp. 340, 341, 344.

54. Ibid., pp. 312, 313, 316, 317.

55. Ibid., p. 329; cf. pp. 323-331.

BIBLIOGRAPHY

Basil, the Great, St., On the Holy Spirit, Crestwood 1980.

Βιβλ. Ἑλλ. Πατ. XVII , Athens 1958.

Damaskolainen, Johannes, Pyhä, Ortodoksisen uskon tarkka esitys I, Joensuu 1980.

Hapgood, Isabel Florence, Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church, Brooklyn 1965.

ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ, Athens 1962.

Helsingin Metropoliitta Johannes, Ykseyden ja yhdenmukaisuuden suhde kirkossa ekumeenisten synodien tradition valossa, Kuopio 1976.

Karmiris, John, A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Church, Scranton 1973.

Malinowski, N., Ortodoksinen Dogmaattinen Jumaluusoppi, Sortavala 1921.

Meyendorff, John, Byzantine theology, Norfolk 1974.

ΜΙΚΡΟΝ ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ἢ ΑΓΙΑΣΜΑΤΑΡΙΟΝ , Athens 1968.

The New English Bible with the Apocrypha, Oxford 1970.

Ortodoksinen kirkko Suomessa, eds. Isä Ambrosius, Markku Haapio, Lieto 1980.

Jouko Martikainen

DIE MUTTERGESTALT DES HEILIGEN GEISTES IN DER FRUEHEN SYRISCHEN THEOLOGIE

1. Einleitung

Das berühmte Religionsgespräch zwischen dem nestorianischen Patriarchen Timoteus I (seine Katholikoszeit 780 -823) und dem Kalifen Al-Mahdi (regierte 775 - 785) beginnt mit der überraschenden Frage des Kalifen:

> "Oh, Katholikos, ein Mann wie Sie, der alle diese Erkenntnisse besitzt und solche erhabenen Worte bezüglich Gottes ausspricht, ist nicht berechtigt von Gott zu sagen, dass er eine Frau geheiratet hat und von ihr einen Sohn gezeugt hat."

Der Patriach antwortete:

> "Und wer ist er, oh, Gott liebender König, der jemals eine solche Lästerung bezüglich Gottes geäussert hat?"

So beginnt das Gespräch[1] zwischen dem Kalifen und dem Patriarchen, das neben der Christologie eine ganze Reihe von anderen Fragen behandelte und sogar zwei Tage dauerte. Die für die Christen überraschende Frage des Kalifen besagt nur das, was schon im Koran zu lesen ist. Nach Sure 5 V. 117 wären die neben Gott von den Christen verehrten weiteren zwei Götter Jesus und dessen Mutter. Man hat versucht, diese verblüffende Aussage unter anderem dadurch zu erklären, dass der Titel Teotokos, Gottesgebärerin, von Maria für diesen Triteismus der Christen Anlass gegeben hätte.[2] Es soll die Aufgabe dieses Beitrages sein, zu untersuchen, ob es in der frühsyrischen Theologie auch andere Ansätze gab, die die koranischen Auffassungen verständlich machen können.

2. Das Hebräer-Evangelium

In den uns erhaltenen Bruchstücken des Hebräer-Evangeliums wird der Heilige Geist als Mutter Jesu bezeichnet. Hieronymus hat uns in seinem lateinischen Kommentar zu Jesaja ein wertvolles Fragment der Taufe Jesu im Hebräer-Evangelium überliefert[3]:

> "Es geschah aber, als der Herr aus dem Wasser heraufgestiegen war, stieg die ganze Quelle des Heiligen Geistes auf ihn herab und ruhte auf ihm und sprach zu ihm: Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, dass du kämest und ich in dir ruhte. Denn du bist meine Ruhe; du bist mein erstgeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit."

In einem weiteren Bruchstück ist uns als Ipsissima verba des Erlösers noch folgendes überliefert:[4]

> "Sogleich ergriff mich meine Mutter, der Heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich weg auf den grossen Berg Thabor."

Es ist bekannt, das dieses Evangelium in judenchristlichen Kreisen hoch geschätzt wurde. Es muss auch als sehr wahrscheinlich gelten, dass das Hebräer-Evangelium die Zusammenstellung von Tatians Evangelienharmonie beeinflusst hat.[5] Einige von den Traditionselementen im Hebräer-Evangelium, und zu diesen gehört die Vorstellung der Muttergestalt des Heiligen Geistes, haben immer im Traditionsstrom der Syrer weitergelebt. Im folgenden werden drei syrische Theologen vorgestellt, die diese Vorstellung kennen und sie in ihrer Theologie benutzt haben.

3. Afrahat

- Gottes Geist im Urstand Adams

Der Mensch ist nach dem Verständnis Afrahats[6] in seinem Urstand nach dem Bild Christi, des ersten Adam, geschaffen. Dieser aber besass den Heiligen Geist in Fülle, nicht nur im Sinne eines Lebensodems oder eines mehr oder weniger unbestimmten Lebensgeistes. Die Einhauchung des Gottesgeistes gehört wesentlich zur Erschaffung des Menschen nach dem Bild Christi hinzu; sie ist kein Zusatz zur Christusebenbildlichkeit des Menschen, sondern wie Christus den Geist besitzt, so wird er den Menschen verliehen. Der Schöpfergott hat dem Menschen im Urzustand als göttlichen Anteil, der ihn erst zum vollen und wahren Menschsein erhebt, seinen Geist, den Heiligen Geist geschenkt. Afrahat lehrt also deutlich eine Dreiteilung des wahren Menschen aus Leib, Seele und Geist. So ist der natürliche Mensch nur ein Torso, der der Erlösung im Sinne von Wiedervereinigung mit dem göttlichen Geist bedarf. Dieses wahre Menschsein hätte Bestand haben können, wenn der Mensch sich nicht in freier Entscheidung gegen Gott gewandt hätte. Der göttliche Geist verlässt den Menschen, da dieser seine Unterscheidungsfähigkeit von Gut und Böse nicht in der Rechten Weise nutzt, und der Mensch wird vor Gott wie das Vieh und die übrigen Geschöpfe gerechnet. Während der natürliche Mensch zunächst nur als Leib - Seele - Einheit geboren wird, erhält er in der 2. Geburt den göttlichen Geist, der ihn zum wahren Menschsein erhebt und den Urstand Adams gleichsam wieder herstellt.

- Der Geist in der eschatologischen Vollendung des Menschen[7]

Beim Sterben des Menschen kehrt der himmlische Geist des Menschen, den er empfangen hat zu seiner Natur bei Christus zurück. Die Leib-Seele-Einheit verbleibt im Grab. Der in den Himmel zurückgekehrte Heilige Geist tritt dort für den Menschen ein. Voraussetzung dazu ist allerdings ein guter

irdischer Lebenswandel des Menschen. In der Auferstehung wird der seelische Geist des Menschen in den himmlischen Geist hineingenommen, und der ganze Mensch gehört dem Geist. Die Auferweckung der Toten besteht wesentlich in der erneuten und endgültigen Hinzufügung des Heiligen Geistes zur Leib-Seele-Einheit. Der himmlische Geist ist im Inneren zur Auferstehung des Leibes, wie Afrahat schreibt.

Nach Afrahat ist Christus mit ganz hervorragender Herrlichkeit bekleidet, ja, er selbst ist diese Herrlichkeit, welche die Erlösten empfangen. Wenn nun der Mensch in der Vollendung die Herrlichkeit in Fülle empfängt, so ist darin wieder eine erneute Gestaltung nach dem Bilde Christi zu sehen.

- Die Muttergestalt des Heiligen Geistes[8]

Die Art und Weise wie Afrahat diese Vorstellung erwähnt, zeigt an, dass es sich um ein Ueberlieferungsgut handelt, dass seinen Lesern geläufig war. Dieses tut Afrahat im Kontext, in dem er den asketischen Wandel der Bundessöhne gegen den Juden verteidigt. In der 18. Unterweisung geht Afrahat auf Gen 2, 24 ein:

> "Der Mann wird seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhangen, und sie werden zu einem Fleisch."

Er bezeichnet diesen Schriftvers als grosse und erhabene Prophetie im Sinne warnender Vorausschau; dann fährt er fort:

> "Warum verlässt Vater und Mutter, wer eine Frau nimmt? Dies ist die Erklärung: Solange ein Mann noch keine Frau genommen hat, liebt und ehrt er Gott, seinen Vater, und den Heiligen Geist, seine Mutter, und er hat keine andere Liebe. Wenn der Mann aber eine Frau genommen hat, verlässt er seinen Vater und seine Mutter, die oben

genannt sind, und sein Sinn wird durch diese Welt gefesselt."

Afrahat bemüht sich hier die christliche Ehelosigkeit gegenüber dem sehr ehefreudigen Judentum biblisch zu fundieren und zu verteidigen. Die Vorstellung vom Heiligen Geist als Mutter wird in diesem Zitat als ein Teil des Familienbildes benutzt. Afrahat erwähnt es etwa wie beiläufig, so dass es für ihn eine allgemein anerkanntes Traditionsgut war. Afrahat liefert uns hier einen Beleg dafür, dass die Muttergestalt des Heiligen Geistes auch in einem rechtgläubigen und sehr stark von der Bibel geprägten Christen einen unumstrittenen Platz haben kann.

4. Makarios Symeon

- Der Heilige Geist im Urzustand

Auch bei Makarios Symeon[9] verliert der Mensch den Heiligen Geist im Sündenfall. Bereits vor dem Fall steht die Grundform der Gemeinschaft des Heiligen Geistes fest: Die Verbindung zweier Wesenheiten zu einer Einheit, die doch nie ausschliesst, dass sie sich wieder trennen. Zur Gottesgemeinschaft geschaffen und somit in einer Sonderstellung über allen anderen Geschöpfen, ist der Mensch dem Untergang preisgegeben, wenn ihm diese Gemeinschaft nicht zuteil wird. Auf sich allein gestellt ist der Mensch verloren, während er noch über die Engel erhöht wird, wenn er den ihm zugedachten Platz in der Gottes Nähe einnimmt.

- Der Geist und die Trikotomie des Menschen

Vor dem Sündenfall lebt der Mensch in der hierarchisch strukturierten Leib-Seele-Geist-Einheit.[10] Der Leib ist ein Gleichnis der Seele, die Seele aber ist das Bild des Heiligen

Geistes. Dass der Leib ein Gleichnis der Seele ist, wird in Homilie 30.4[11] dadurch erklärt, dass wie der Leib ohne die Seele tot und unfähig ist, etwas zu tun, so ist die Seele ohne die himmlische Seele, ohne den göttlichen Geist für das Reich tot, ohne den Geist kann sie nichts Göttliches tun. Der vollkommene Mensch hat also zweierlei Seelen: eine irdische und eine himmlische, die himmlische ist der Heilige Geist selbst.[12]

Die irdische Seele, die das himmlische Bild des göttlichen Lichtes, das Leben der Seele, nicht in sich trägt, ist für sich gestellt wertlos und durchaus verwerflich. Eine tote Seele, die nicht den göttlichen Lichtgeist in sich trägt, taugt in jener Stadt der Heiligen nicht. Wie nämlich in dieser Welt das Leben des Leibes die Seele ist, so ist in der ewigen, himmlischen Welt das Leben der Seele der Geist der Gottheit.[13]

Der Geist der Gottheit hat einen christologischen Bezug. Dabei bezeichnet Makarios Christus als einen trefflichen Maler, der

> "in die, die an ihn glauben und immerda auf ihn schauen, alsbald nach seinem Bild einen himmlischen Menschen "malt". Aus seinem eigenen Geiste, aus seinem unaussprechlichen Lichtwesen selbst, malt er ein himmlisches Bild und gibt der Seele ihren edlen, guten Bräutigam."[14] (Homilie 30.4)

- Sündenfall und die himmlische Familie

Durch den Sündenfall verliert der Mensch die Nähe seiner himmlischen Familie und er befindet sich in einer fürchterlichen Finsternis. Wie während der dreitätigen Finsternis in Ägypten der Sohn den Vater, der Bruder den Bruder, der Freund den vertrauten Freund nicht sah, da die Finsternis sie umhüllte, so schaute der Mensch, als er das Gebot übertreten und seine frühere Herrlichkeit verloren hatte, als er in die Gewalt des Weltgeistes gekommen war, und die Hülle der

Finsternis sich über seine Seele gelegt hatte, von Adam bis zum letzten Adam, dem Herrn, nicht mehr den wahren himmlischen Vater, die gute liebvolle Mutter, die Gnade des Geistes, den süssen und ersehnten Bruder, den Herrn, die Freunde und Verwandten, die heiligen Engel mit denen er sich in Reigen und Festen freute (Homilie 28,4).[15]

Schon die aus der fleischlichen Vereinigungen entspringende Liebe trennt den Mensch von Vater, Mutter und Brüdern, all das wird seinem Geiste fremd, denn es heisst:

> "Deshalb wird ein Mensch den Vater und die Mutter verlassen und dem Weibe anhangen und es werden zwei ein Fleisch sein (Gen 2,24)."[16]

Wenn also schon die fleischliche Liebe so von jeder anderen Liebe löst, um wieviel mehr werden alle, die gewürdigt werden, jenen heiligen himmlischen geliebten Geist in Wahrheit zu besitzen, von aller weltlichen Liebe los werden; ihnen wird alles andere überflüssig erscheinen, da sie von himmlischer Sehnsucht nach ihm überwältigt und mit ihm vereinigt sind, der auf sie herabgekommen ist. Denn nach ihm verlangen sie, an ihn denken sie, bei ihm weilen ihre Gedanken, mit ihm beschäftigen sich alle Zeit der Geist, überwältigt von der göttlichen, himmlischen Liebe und von geistigem Verlangen.[17]

- Aktivität der himmlischen Familie

Die himmlische Familie ist aber auch bestrebt, den in die Finsternis geratenen Sohn zurück in die Heimat zu bringen. Sowohl Jesus Christus wie auch der himmlische Vater arbeiten für den Zweck, aus sich selbst, aus seiner Natur Gottes Kinder zu zeugen.

> "Denn von oben her aus seiner Gottheit sollten sie geboren werden. Der Herr, der das Menschgeschlecht wie sein eigenes Bild liebt, wollte sie aus seinem eigenen,

göttlichen Samen erzeugen. Sträuben sich nun manche gegen eine solche Zeugung, so empfindet Christus, der ja zu ihrer Rettung litt und duldete, darum grosse Betrübnis."[18]

In Makarios Augen ist Christus wegen Kinderlosigkeit betrübt wie auch Väter, die keine Erben haben. Bekommen sie aber Kinder, dann sind sie voll Freude. Es freuen sich aber auch die Verwandten und die Nachbarn (Homilie 30, 1, 2).[19]

Noch mehr bewegt als Christus ist der Heilige Geist, die Mutter der himmlischen Familie, über die Kinder, besonders über die Säuglinge. Die Säuglinge, d. h. die noch in den Leidenschaften Gefesselten, rufen und suchen Hilfe bei Gott, mit Weinen und Schreien suchen sie die himmlische Mutter, den Heiligen Geist, da sie nicht in der Welt Ruhe finden. Die Mutter aber kommt zu den sie suchenden Seelen, hegt und nährt sie in die Wahrnehmung und Erkenntnis des Vaters, bis sie zum vollkommenen Masse der Gotteserkenntnis kommen.[20]

Der Heilige Geist nährt die aus seiner Kraft erzeugten Kinder Gottes zuerst mit geistiger Milch. Danach gibt er ihnen festere Speise. Wenn die Seele in guten Werken vorankommt, wachsen ihr auch die Flügel der Gnade, die Kraft des Geistes. Dann lehrt die göttliche Gnade, die gute und himmlische Mutter, den Sinn (Nous) zu fliegen, zunächst um das Nest des Herzens herum, dann in ausgreifenderen Gedanken. Je mehr der menschliche Geist die feste Speise des Geistes der Gottheit erhält, desto zuversichtlicher fliegt er, hinauf in den anderen Aion.[21]

Die Muttergestalt des Heiligen Geistes ist bei Makarios Symeon in seine heilsgeschichtlichen Gesamtschau eingebettet. Mutter als Bezeichnung für den Heiligen Geist ist sicherlich mehr als eine Metapher, nicht aber eine ontologische Aussage über die Wesenheit des Gottes. Makarios Symeon benutzt vielseitig die elementare Erfahrung des Menschen, um theologische Tatsachen zu beschreiben. Dabei spielt die Familie eine besondere Rolle. Vater, Mutter, Brüder und Schwestern, Freunde und Verwandte, das Leben als Kind, das kindliche Empfinden

des Fremden ausserhalb des eigenen Hauses, das alles beschreibt verschiedene Phasen in dem heilsgeschichtlichen Ablauf. Dabei tendiert der Heilige Geist dazu, eine mütterliche Rolle zu übernehmen. Die trinitarischen Personen sind jedoch nicht an ein oder das andere Geschlecht gebunden. Christus und der Heilige Geist tragen beide mütterliche Züge. Mit Ausnahme einer Kulturosmose kann man bei Makarios kaum von ausserchristlichen mythologischen Einflüssen sprechen.

6. Ephraem der Syrer

Der schwedische Islam-Forscher, Tor Andrae[22], hat zum Beweis für seine Behauptung, dass Mohammed in einer Schilderung des Paradises von syrisch-christlichen Vorstellungen abhängig ist, Sätze aus der 5., 8. und 9. Strophe des 9. Hymnus de Paradiso[23] des Ephraem zitiert. Die Strophen 7-9 lauten in der folgenden Weise:

> Strophe 7:
> "Festmahl bereitende Winde wehen in aller Vielfalt, und wie Martha und Maria eilen sie mit Speisen; denn niemals werden sich entfernen die Gäste des Mahles. Martha ermüdete, wagte zur murren gegenüber dem, der zum Paradies einlud, wo die Diener sich regen, ohne zu ermüden."
>
> Strophe 8:
> "Winde sind es, die im Paradies zu den Gerechten eilen; der eine haucht Sättigung, der andere spendet Trank. Der Hauch des einen ist üppig, das Wehen des anderen saftvoll. Wer sah je Winde, die mit sich führten Lüfte, zu essen und andere zu trinken; der eine weht Tau, ein anderer Salben."
>
> Strophe 9:
> "Die Winde sind auf Windesart (= geistig) die Ammen der

> Geistigen. Ein Hochzeitsmahl ohne Mühe: nicht ermattet die Hand, nicht müht sich der Zahn, nicht wird der Magen beschwert. Wer lag zu Tisch und er labte sich ohne Mühe, sich sättigend ohne Speise und sich erheiternd ohne Trank? Ein Windhauch tränkt ihn, ein anderer sättigt ihn."

Die folgenden Strophen des Hymnus 9, 10-13[24] vergleichen die Paradiesesluft mit der irdischen Luft. Schon auf unserer Erde, die unter dem Fluch der Sünde steht, ernährt und reift die irdische Luft Saat und Korn, weil der allmächtige Schöpfer Gott es so will. Um wieviel mehr wird die viel reinere, geistigere Luft des Paradieses die Körper der Seligen nähren und erhalten. Tor Andrae spricht hier von schüchternen Versuchen Ephraems seine sinnlichen Bilder zu spiritualisieren. Ephraem ist aber hier ganz konkret zu verstehen. Die Winde "d. h. die Luft des Paradieses ernährt auf luftartige Weise die Körper der Auferstandenen". Das Essen und Trinken im Paradies ist nicht das diesseitige Essen, aber Essen immerhin, man wird dort gesättigt, ohne Speise und ohne Getränke.

Dabei benuzt Ephraem das Wort "Amme für den Wind":

> "Die Winde sind geistig die Ammen der Geistigen."

Und später wird er ganz konkret:

> "Wenn der Wind Amme ist für den Weizen und die Ähre, sie ernährt durch sein Wehen und gedeihen lässt durch seine Kraft, wieviel mehr werden dann die Winde (syrisch ruḥe) Amme sein können, die Winde des Segens, für die Saaten des Paradieses, für die Wortbegabten, Geistigen, s. h. für die seligen Auferstandenen."[25]
> "Denn was geistig ist, dessen Nahrung ist Geist (ruḥa). Der Windhauch ist die Amme des Weizens und wie eine Mutterbrust nährt er es."[26]

Anschliessend nennt Ephraem im Hymnus 9, 14-17 die Luft als die das All ernährende Mutter, von der das Leben des Universums abhängig ist, während sie selber von dem einen Gott getragen ist, dem Erhalter aller Dinge.

Es ist deutlich, dass Ephraem hier syrische Traditionselemente benutzt. So enthält der griechische Text der Thomas-Akten eine folgende Formulierung:[27]

> "Oh Jesus Christus... wir preisen dich und deinen unsichtbaren Vater und deinen Heiligen Geist und die Mutter aller Geschöpfe."

Der syrische Text lautet wiederum:[28]

> "Oh Jesus... wir preisen durch dich deinen erhabenen Vater, der unsichtbar ist, und den Heiligen Geist, der über allen geschaffenen Dingen schwebte."

Ephraem wiederum schreibt im Hymnus de Paradiso 9, 14:

> "Wer sah je eine Mutter, die stillen würde mit dem ganzen Körper das All, von der das All abhängt, während sie selber von dem einen abhängt,
> der die Macht ist, die alles ernährt."

Im Unterschied zur syrischen Version der Thomasakten behält Ephraem die altsyrische Vorstellung vom Geist als Mutter, aber er identifiziert nicht den Paradieslufthauch-Geist mit dem Heiligen Geist.

Es ist auffällig, dass Ephraem den Heiligen Geist an keiner Stelle der 15 Hymnen de Paradiso ausdrücklich nennt. Im Hymnus 5, 11 berichtet Ephraem über seine diesseitige Vision, dass er das dreimalige Heilig und den Donner auf die Anwesenheit der unsichtbaren Gottheit in der Mitte des Paradieses erlebt hat. Das Trishagion muss man als einen Hinweis auf die Trinität auffassen. Trotzdem ist es zu bemerken, dass auch hier der Heilige Geist nicht erwähnt wird.

Man könnte versucht sein, über die festgestellte indirekte Erwähnung des Heiligen Geistes hinaus auch die Paradiesluft, die in den vorangehenden Strophen als Nahrung der verklärten Körper geschildert wurde, auf den Heiligen Geist zu deuten. Im Syrischen wird doch für beide das gleiche Wort ruha gebraucht. Die volle Identifikation der Paradiesluft mit dem Heiligen Geist muss man doch zurückweisen. Das Ephraem die Paradiesluft und die Luft überhaupt als Lebenselement des Weltalls in engster Verbindung mit dem Heiligen Geist gesehen hat, wird damit nicht geleugnet.

Im Hymnus 11, 14 erwähnt Ephraem auch das Pfingstereignis aus der Apostelgeschichte 2, 1-2:

> "Als die seligen Apostel versammelt waren, erhob sich dort eine Bewegung und der Duft des Paradieses, das seine Bewohner wahrnahm. Es liess seine Düfte strömen, und erfreute die Herolde, durch die belehrt kommen sollten die Gäste zum Mahl. Zu denen, die es (das Paradies) betreten sollen, fühlt sich hingezogen der Freund des Menschen."

Ephraem spricht hier von einem Duft des Paradieses. Er nennt selbst hier den Heiligen Geist nicht, wo zweifellos von seiner Herabkunft auf die Apostel am Pfingstag die Rede ist. Dieses auffällige Verschweigen des Heiligen Geistes kann wohl kaum Zufall sein. Vielleicht ist der Grund dafür in folgender Richtung zu suchen. Ephraem spricht nicht unmittelbar vom Heiligen Geist. Der Duft des Paradieses darf auch hier nicht mit dem Heiligen Geist schlechthin gleichgesetzt werden. Den Beweis dafür liefert der nächste Satz, wo statt dem Duft des Paradieses pluralisch Düfte erwähnt werden. Träger und Spender dieses Duftes ist ferner das Paradies und nicht Gott oder Christus, wie es heissen müsste, wenn Duft mit dem Heiligen Geist gleichzusetzen wäre.

Direkte Belege, dass Ephraem den Heiligen Geist als Mutter bezeichnet habe, habe ich nicht gefunden. Aus dem Gesagten dürfte es jedoch deutlich geworden sein, dass die Vorstellung

in der von ihm bearbeiteten Ueberlieferung vorhanden gewesen ist.

Die obige Darstellung gilt als eine vorläufige Untersuchung über die in der Einleitung geäusserte Frage, ob es in der frühsyrischen Theologie Ansätze für einen "Triteismus" der Christen gab. Die Darstellung hat gezeigt, dass die Muttergestalt des Heiligen Geistes neben der Sohnesstellung Christi in der Richtung leicht missverstanden werden könnte. Ephraem ist im Jahre 373 gestorben und Mohammed 632. Es muss gesondert untersucht werden, inwieweit die spätere syrische Literatur noch zusätzliche Belege für die Vorstellung einer Muttergestalt des Heiligen Geistes aufbringen lässt.

ANMERKUNGEN

1. A. Mingana and J. R. Harris: The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi. Woodbroke Studies, Fasc. 3. Bulletin of the John Rylands Library. Volume 12. 1928, 153.

2. A. Baumstark: Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran, in: Oriens Christianus. Band 37, 1953, S. 6.

3. Edgar Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung. 4. Auflage. Durchgesehener Nachdruck der 3. Auflage. Herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher. I. Band. Tübingen 1968, 107.

4. Idem, 108.

5. Vgl. G. Winkler: Das Diatessaron und das Hebräer-Evangelium, Ihr Verhältnis zueinander, in: III Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 Septembre 1980). Orientalia Christiana Analecta 221. Roma 1983, 25-34.

6. Vgl. W. Cramer: Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie. Münsterische Beiträge zur Theologie. Heft 46, Münster 1979, 59-83 und A. Vogel: Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien Aphraats. Dissertatio ad Lauream. Hof 1966, 36-40.

7. Vgl. Cramer 1979, 78-83.

8. Cramer 1979, 68-69.

9. H. Dörries: Die Theologie des Makarios/Symeon. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, Nr. 105. Göttingen 1978, 199.

10. Idem, 215-216.

11. Zitiert nach D. Stiefenhofer: Des Heiligen Makarius des Ägypters fünzig geistliche Homilien. BKV.2. 10, Kempten 1913, 256.

12. Idem.

13. Idem, 258.

14. Idem, 257.

15. Idem, 246-247.

16. Idem, 31.

17. Idem.

18. Idem, 256.

19. Idem.

20. Dörries, 1979, 161.

21. Idem, 201.

22. Tor Andrae: Muhammad. Sein Leben und sein Glaube, Göttingen 1932, 71-72.

23. Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum. Herausgegeben und übersetzt von Edmund Beck. CORPUS SCRIPTORUM CHRISTIANORUM ORIENTALIUM. Vol. 174 Textus. Vol. 175 Versio. Ephraems Hymnen werden nach Hymnus und Strophe zitiert.

24. Idem.

25. Idem.

26. Idem.

27. Cramer 1979, 37.

28. Idem.

Paavo Rissanen

CHRIST AS OUR MOTHER IN THE REVELATIONS OF JULIAN OF NORWICH

It is customary to point out that one of the distinguishing factors between emerging Christianity and contemporary Mediterranean and Mid-Eastern religions was the absence of a female deity or mother goddess in the former. Indeed, one must admit that one would almost expect the familiar unit of Father and Son to be completed by a Mother. There was admittedly an old Syriac tradition which considered the Holy Spirit to be a female principle in the Trinity. This tradition, which can be detected as late as in the 4th century in the teachings of St Gregory of Nyssa, disappears roughly at the time of the emergence of the cult of the Virgin as theotokos, Mother of God. Since then, the figure of Our Lady, Mother of infinite mercy and compassion, has been the focal point of the more affectionate elements in Christian faith, where as the image of God himself has often appeared so stern and forbidding that it has been difficult to recognise him as the loving God and Father of Jesus Christ, or the Abba of St. Paul.

The abolition of the cult of the Virgin, in the Churches which emerged from the Protestant Reformation, further increased the preponderance of masculine and patriarchal elements. Now Jesus of Nazareth alone portrayed in his person the human face of the godhead. Of course, any attempt to reduce Christ's personality into a cosmic symbol, detached from his empirical and historical humanity (which includes his maleness) must be considered a distortion of the original faith. Also, we have no other revelation of the basically inscrutable and undescribable essence of God apart of the historical person of Jesus. However, when we speak of the works of God which can be felt in the sphere of human experience, we can detect certain acts which would seem to be inviting description in specifically feminine terms. I mention only three: 1. Through Christ, God bears his children to

eternal life. 2. These children are cared for and nurtured in a manner reminiscent of a mother's care of her children. 3. Christ feeds us in the sacrament of Eucharist with his body and blood like a mother feeds her children with her milk. It is almost surprising that these factors have not caused recourse to feminine imagery more often in the history of the Church, apart of relatively few and scattered instances, notably in the writings of St. Bernard and St. Anselm of Cantebury.

There is, however, one occasion, where the motherhood of Christ emerges as a central theme in a major theological treatise. This is the case of Lady Julian of Norwich (1342-c:a 1420) who, upon experiencing a series of revelations on her sickbed in 1373 wrote after twenty years of reflection her famous work Revelations of Divine Love. For the clarity of her vision and her skill of application she has been acclaimed by Thomas Merton as the greatest English theologian, together with John Henry Newman.[1]

Julian's teaching on the motherhood of Christ is based on her concept of man's double creation. She envisions our being, our deepest substance, having existed in God in all eternity. Before time began, God knew us, loved us, and, consequently, called us and created us from nothing but his own being. Julian calls this first act the creation our substantial being, our first creation. There is, however, another act of creation which is the uniting of our substantial being, our higher nature, with our lower sensuality. This second being is accomplished in and through Christ, who thus becomes our mother. Julian writes:

> We are God's creation twice: essential being and sensual nature. Our being is that higher part which we have in our Father, God almighty, and the Second Person of the Trinity is Mother of this basic nature, providing the substance in which we are rooted and grounded. But he is our Mother also in mercy, since he has taken our sensual nature upon himself.

> Thus "our Mother" describes the different ways in which he works, ways which are separate to us, but held together in him. In our Mother Christ, we grow and develop; in his mercy he reforms and restores us; through his passion, death and resurrection he has united us to our being. So does our Mother work in mercy for all his children who respond to him and obey him.[2]

We can see that when Julian speaks of man, she does not mean the natural man or the empirical individual ego, which automatically comes to our mind when we speak of man or refer to ourselves. Because she is writing after the accomplishment of the mystical path, man in her parlance is invariably the new being, the inner spiritual man, whose life in most cases is still very much hidden and in an embryonic stage. The coexistence and the unavoidable tension between the old man and the new being in Christ is discussed in some detail by St. Paul in his epistles, and Julian follows the Pauline way of thinking in the basic structure of her exposition, although she sometimes takes for granted things which Paul will explain in detail.

Thus, to Julian, our birth proper is the birth to our new and complete humanity, to everlasting life, which birth consists of the uniting of the pre-existent image in the mind of God to our sensual nature. This event, of course, has nothing to do with our biological birth: rather, it happens on a totally other, spiritual, level. The first time when such a birth was accomplished was at the Incarnation of Christ, when the full union of both elements, essential being and sensual nature was completely acheived. For our individual part, this birth is essentially yet ahead of us, and the present earthly life can be considered as a period of gestation, growth and preparation for our birth proper. Here Christ acts as our Mother, carrying us within his own accomplished humanity, until we are ready to stand on our own, having been brought to his likeness. Julian describes this service, performed by Christ, in the following manner:

> A mother's is the most intimate, willing, and dependable of all services, because it is the truest of all. None has been able to fulfil it properly but Christ, and he alone can. We know that our own mother's bearing of us was a bearing to pain and death, but what does Jesus, our true Mother do? Why, he, All-love, bears us to joy and eternal life![3]

Our growth and preparation for the spiritual birth requires nourishment, which we receive through the Eucharist and other Sacraments. Here, according to Julian, our Mother Jesus feeds us with his body and blood, like a human mother suckles her child. When a human mother puts her child to her breast, Christ leads us into his breast, through the wound in his side, and allows us to have a glimpse of the Godhead and heavenly joy.[4]

In bringing us forth, Christ applies the greatest possible tenderness, combined to his wisdom. Thus, he may allow us to fall, in order that we might learn to know our own state and to distinguish between good and evil through the method of trial and error. Even punishment may be meted out, in order that the child's "faults are corrected and its virtues and graces developed".[5] But although the child may experince pain and disappointment, the Mother's love is always the same - and this, again, is something which the child is expected to learn. No matter how things may seem in the child's eyes, Jesus our Mother wishes us to turn to him in each and every occasion:

> But often when we are shown the extent of our fall and wretchedness we are so scared and dreadfully ashamed that we scarcely know where to look. But our patient Mother does not want us to run away: nothing would be more displeasing to him. His desire is that we should do what a child does: for when a child is in trouble or is scared it runs to mother for help as fast as it can. Which is what he wants us to do, saying with the humili-

> ty of a child, "Kind, thoughtful, dearest Mother, do be sorry for me. I have got myself into a filthy mess, and am not a bit like you. I cannot begin to put it right without your special and willing help."[6]

Words like these carry a tone which would seem to indicate that Julian has acquired first-hand experience of motherhood during the first thirty years of her life. This, of course must remain as pure conjecture, but it leads us to ask whether Julian's emphasis on the image of motherhood has deeper significance than perhaps revealing some personal aspects of her life. If the word mother is a central concept in describing the saving work of Christ, does this have any deep-going consequences?

First of all, it should be obvious that Julian's employing the word mother in connection with Christ does not imply a deviation from the historical person of Jesus of Nazareth. All the time of her visions Julian is watching the bleeding head of Christ. His person is both the subject and the object of Julian's revelations. This is further corroborated by the fact that, in speaking of our loving Mother, Christ, Julian constantly employs the masculine pronoun he. Thus it would be a mistake to invoke Julian as the patron saint of some of the more extremist forms of feminism, such as displaying a female figure on the cross.

There is, however, a real and significant emphasis which is indicated by Julian's fondness of the concept of motherhood. There is a notable revision of the traditional courtroom imagery, where God and man are envisaged in a strict dichotomy of the judge and the accused (with the devil as the prosecuting attonery and Christ as defending counsellor). This view, which was so common in Julian age, often tended to emphasize the separating gulf between God and man and to reduce justification into an act of forensic pardon. In Julian's revelations we can see how this forensic view is revised, first in the parable of the lord and the servant, where the lord looks upon his servant with pity, not with

blame, sharing his hurts and miseries. The figure of Christ as our Mother emerges in the chapters commenting of this vision, to explain and demonstrate this new kind of relationship.

Instead of looking at a chasm between righteous God and sinful man, we can now see that union, the one-ing of man to God, emerges as the central theme of Julian's experience. The image of trial leading either to condemnation or to acquittal, is discarded in favour of an image of gradual growth, continuous care, gestation and birth. In Julian's vision we are kept and preserved in Christ like a foetus in its mother's womb, until the time of our birth into full humanity, the image and likeness of Christ. This is Julian's way of expressing and illustrating St. Paul's idea in Col. 3:3: "For ye are dead and your life is hid with Christ in God." This, even today, is an important corrective to our often onesided ideas on the relationship between God and man.

NOTES:

1. Letter to Hilary Costello, quoted by Robert Llewellyn in With Pity, not with Blame, Darton, Longman & Todd, London 1982.
2. Chapter 58. This quotation, together with the others is from the translation by Clifton Wolters, Julian of Norwich, Revelations of Divine Love, Penguin Classics, Bungay, 1980.
3. Chapter 60.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Chapter 61.

Simo Knuuttila

REMARKS ON THE THEORIES OF THE EQUALITY OF THE SEXES IN ANCIENT AND MEDIEVAL THOUGHT

My aim in this paper is to describe basic ancient philosophical views on the eguality of the sexes and to characterize how ancient and early medieval Christian views are related to them. I first discuss the theories of Plato and Aristotle, who treated the question of the roles of men and women as a part of their theories of a just society. I then show that during the Hellenistic period the Stoic school represented a view which is akin to the Platonic theory of the natural equality of the sexes. Another tradition, represented by popular Platonic, Peripatetic, and Neopythagorean writers, came near to the Aristotelian doctrine of the natural inequality of the sexes. The early Christian writers took a position similar to the latter view, and this decision has had far-reaching consequenses to Western Christianity. After this I discuss the Neoplatonic views of Plotinus pertaining to the question and I try to show how Neoplatonic philosophy indirectly supported the Standard Christian view, according to which the souls are equal (or almost equal) and the sexes in practical matters are inequal. Lastly I make a short comment on the virginal ideology and some more general remarks on the subject.

1. Plato's View on the Equality of the Sexes

In Plato's dialogues there are several myths which illustrate the status of the soul in the great chain of being. One of them is in the Timaeus. It is told there how the Demiurge created the world using the totality of transcendental ideas as model. The world became a living and happy god. The body of the Platonic universe consists of elements which are

imitations of geometrical models, and it is made living by the World-Soul. The life of this soul can be seen in the two circular motions which dominate the mechanics of heavens. One of them is inside the other and they have opposite directions. The first circuit is seen in the diurnal revolution of all heavenly bodies, and the second one in the much slower opposite motion of planets along the circles of their own. The Demiurge then makes the other immortal souls. They are composed of what was left of the original ingredients used to compound the World-Soul. These souls are equal in number to the stars, among which they are distributed, one to each star. On their stars the souls are, so to speak, on the borderline between the immanent and the transcendental reality. They see the eternal intelligible reality of ideas as well as the cosmos, which imitates it. They know all that can be known.

The Demiurge wants the universe to become as perfect as possible and this is taken to mean that all possible beings should be represented in it. A part of this plan is realized so that the Demiurge delegates to inferior gods the task of making all possible mortal beings. Among creatures now made there are human beings which have mortal bodies and souls and which could serve as dwelling places of the immortal souls. Because these mixed beings are possible, the immortal souls are sown on the planets where they are waiting for the incarnation which happens to all of them.[1]

When the immortal soul is inplanted in the psycho-physical entity called a human being in the empirical world, it forgets the intelligible world which it was beholding in the original state. All immortal souls are composed, like the World-Soul, of two circuits, and Plato offers a vivid description of how the circuits are violently shaken and hampered by the turbulent tide of bodily sensation and nutrition. The peaceful rotation of the soul, i.e. the contemplation of the intelligible order, is destroyed by the shock of incarnation. However, step by step the circuits of souls obtain something of their original form again when the souls

recieve impressions of sensible objects. As imitations of the ideas, the created things help the souls to remember something of the intelligible world. The human being begins to speak and to think.[2]

According to Plato, there is something imperfect in the immortal souls which are made of the rest of the ingredients of the World-Soul.[3] Therefore the life of the soul as incarnated is a kind of school where it should be cured so that it becomes perfect. It begins to be perfected by an intellectual training, through which it comes to remember the intelligible world, and its perfection will be hardened when it strenuously follows the idea of the good it knows and does not pay attention to the irrational impulses of the lower parts of the soul.

When the mortal man fails, intellectually and morally cured philosophical souls ascend back to their home star and live there as happy and loving beholders of the eternal intelligible reality. It may be, however, that a soul has not become better. It has not mastered the mortal soul and instead of this it had been led by irrational desires. This soul cannot ascend. It must be born again into a new mortal soul-body combination until it begins to come better.[4]

According to Plato, the immortal souls are whitout sex. Inferior gods while making the mortal men add genitals to the body as organs for reproduction.[5] Plato thinks that the sex has some psycho-physical influence on human beings. Men are a little bit stronger than women and there are some typically female vicious inclinations. However, in Plato's opinion these differences are slight and philosophically insignificant. They do not motivate a separate treatment of men and women in ethics and politics.[6]

The myth just delineated (and some variants of it) play an important role in Plato's philosophy. It offers a simple and concrete summary of his philosophical decisions. The doctrine of ideas is the cornerstone of Plato's semantics. This doctrine together with the theory of anamnesis is the basis of his epistemology, and the idea of a benevolent world-maker

using the intelligible world as his model is one of the vantage points from which Plato tries to answer such metaphysical questions as "Why there is something?" or "Why there are just those kinds there are?"[7] Furthermore, the myth expresses concisely the leading ideas of Plato's teleological ethics. He thought that the good soul is a soul in which its original generic capacities are fully realized. It follows from this that the souls become good by intellectual perfection. Plato took it for granted that through their intellectual perfection human beings are led to fulfil traditional social virtues, too. It must be so, Plato thought, because the knowledge of the world of ideas includes the knowledge of social virtues and an acquaintance with these ideas necessarily leads to a corresponding praxis. It is a part of Plato's intellectual ethics that he thought that nobody can act voluntarily against what he knows to be good.[8]

According to Plato, the learning of the ideas of virtues demands hard intellectual work and ascetic ruling of the lower part of the soul. Most people are not able to do this. It follows that they don't know what is really good for them. But those who can ascend to the universal knowledge come to know what is really good for anybody. Plato's political theory is a consequense of this view. The central institution in his ideal state is an education system. All people participate in it as long as they can make progress in their studies. The system guides everybody to that function in society which corresponds to his or her abilities. The administrative power belongs in the ideal state to philosophical rulers which are able to go through all educational levels. Because they know what a good and just society is like, the society becomes such when they rule it. In a good society weaker souls are given tasks which make them better or at least not worse. Whitout guidance they would do whatever they like, and this is bad for their souls. They identify their interests with the irrational needs of the mortal soul.[9]

The direction of power in Plato's meritocracy is from the top to the bottom. In his opinion the inequal division of

power, based on the degree of perfection of men, is a necessary condition for the justice in a state. Only in this way can the suum quique principle be fulfilled: every soul gets an opportunity for such a perfection which is possible for it.[10]

In the Republic Plato argues that sex is not relevant when the just position of a person in the society is discussed. The biological differences between men and women don't prevent them from achieving the same virtues, and therefore all kinds of inequality between men and women based on sex are unjust.[11] In the ideal state, as it is described in the Republic, there is no family and no private property for the ruling class. It must be like one big family.[12] In the secondbest state of the Laws there are traditional families. Although there are no differences between the education of men and women, family laws place some restrictions on the independence of women.[13]

Plato's view on the equality between women and men is based on the belief that the immortal soul is without sex. It is the perfection of this part of man which is in the scope of his attention and from the standpoint of this kernel of the person the sex is accidental. It should not matter very much in practice, either, whether one is a man or a woman, because the differences between the sexes are minimal. Against this background, it is understandable that according to Plato, existing discriminatory patterns are unjust.

2. Aristotle's View of the Natural Inequality of the Sexes

Like Plato, Aristotle thought that human beings can ascend to a universal knowledge of the intelligible and invariant structure of reality. In some places Aristotle calls the theoretical part of the soul immortal. It becomes objectively good through an intellectual perfection, because its nature is then actualized in the best possible way.[14] While dis-

cussing this felicitas theoretica in book X of the Nicomachean Ethics Aristotle speaks only about men. However, I don't find in Aristotle any theoretical argument against the possibility that women could become intellectually perfect, too. Plato and Aristotle thought that logic and knowledge are what they are independently of weather the subject who knows is a man or a woman. As for Plato it is clear that he thought that there are no significant differences between the theoretical capacities of women and men. Aristotle does not discuss this question explicitly.

It is a typical feature of Aristotle's ethics that although he thinks that the theoretical intellectual perfection is the highest good for men, the main part of his ethics treats the practical virtues and the good practical life. Aristotle says that it would be divine if people could live so that they only think and contemplate. However, as mortal and social beings they are involved in various institutions of different levels and types, and therefore practical philosophy, i.e. the theory of a good state and a good life in a state can be considered respectable intellectual activities.[15] And in the areas of ethics and politics the existence of two sexes is in Aristotle's opinion a highly significant fact. He thinks that there are important functional differences in the male and female soul in so far as practical reason and emotions are discussed. These differences prevent one from discussing the good life of men and women by paying attention to only one form of life.[16]

According to Aristotle, it is typical of good and perfect men that there is neither anything too much nor too little in their desires. This means that the dynamic part of the soul is provided with dispositions of behaving in different areas of life so that the whole life will be a harmonious and perfect totality of fulfilled functions of man as a rational and social being. Such dispositions are virtues of character and they develop through education, in which the irrational impulses of the dynamic part of the soul are habituated to listen to the voice of practical reason. Practical reason has

been educated to say correctly in every situation how one should act so that the whole life would become a good and perfect human life.[17]

Aristotle thought that good men are not very numerous. Most people are incontinent. They know the real end of men, and it may be that their practical reason can calculate correctly the mode of behaviour which contributes to the perfect life in a concrete situation. In spite of this they act wrongly. Their souls are weak, because they do not have virtuous dispositions. They are easily led by irrational impulses, which prevent them from deliberating things carefully or extinguish the right reason which perhaps was actual in their minds before action.[18]

Some of Aristotle's statements concerning women are based on the belief that the female soul is dispositionally more incontinent than the male soul. He says that the deliberative faculty of women is akuron, i.e. their faculty of reasoning about practical matters lacks authority and is overruled easily. Aristotle seems to think that women are more emotional than men, and for this reason they are more incontinent than men and easily led to act against reason.[19] According to Aristotle, action without deliberation makes life objectively bad and in the long run subjectively unhappy. Therefore it is a necessary condition for the good life of women that they do not participate in public life which offers so many opportunities for uncontrolled emotional responses. The life of a woman becomes harmonious in a family where she is occupied with familiar domestic matters.[20]

Aristotle connects this psychological view to his theory of natural social structures. He thinks that there are people who lack the capacity to deliberate. According to the natural social order these persons are workers or, as Aristotle says, natural slaves. The domestic role is natural for women, who have a capacity to deliberate but who are easily overruled by emotions. They make life bad for themselves and others, if they participate in social activities outside the home. These activities as well as the role of the head of the family

belong to men, whose souls are best suited for these tasks. There are relations of mutual dependence between these groups, and Aristotle says that the virtues of the good members of each group are different. When everybody is virtuous in his own way, the social order contributes to the happiness of all participants.[21] The Aristotelian virtues of women reflect their subordinate and domestic role.[22] He thought that the subordination of women to men is a natural state of affairs and that a deviation from this order is unnatural and unjust, because women are then given rights which do not belong to them because of the weakness of their souls.[23]

Unlike Plato, Aristotle takes it to be an empirical fact that the female soul does not act in the same way the male soul does. He interprets the difference by referring to an alleged weakness of the female soul, because of which women should be excluded from political life and be subordinated to men in families. This inequality notwithstanding, Aristotle does not characterize marriage as a dominus-subditus relationship, in which the subordinate partner has no rights. He criticizes Plato for not having realized the multiplicity of social forms and for treating all relationships between unequal partners as relations of unqualified subjugation. One of Aristotle's counterexamples is marriage, which he discusses as a form of friendship. It is a friendship between two unequal partners in which one has the leading position and both have rights. He does not think that the natural structure of the family provides the man with the rights of a sovereign. It seems that the marital partners should make decisions by discussing things together, although the man has the last word. According to Aristotle a good marriage is useful and pleasurable for both the woman and the man.[24]

3. Classical Alternatives in Later Ancient Philosophy

I have now delineated the two basic attitudes towards the existence of two sexes which can be found in ancient philosophy. According to the Platonic view there are no such differences between the sexes which would motivate separate treatment of men and women in ethical and political theory. During the Hellenistic period this kind of thought was alive in Stoic philosophy. It was then connected with a new metaphysics, and the Stoics did not feel sympathy with the Platonic political theory and his view of marriage. In the Stoic metaphysics, the invariant patterns of the natural processes are taken as indicators of the presence of the divine gubernational world reason (Logos) in cosmos. It was thought that because human beings are intelligent (logikoi), they can understand that they belong to a system governed by reason. They can also understand which role belongs to them as rational mortal beings in the great chain of being. This insight makes their life virtuous.

Early Stoic writers developed radical social theories based on the ideas of the human form of life, friendship between the virtuous people, and the original equality of human beings as logikoi. Although the later Stoic philosophers were more and more interested only in the problems of individuals, they preserved the inherited view, according to which human beings are born as equal and are capable of becoming virtuous, the virtue being the same for all people. These ideas had influence on the natural law thought, and they supported the emancipation of women in the Roman Empire. Although the Stoics criticized discriminating and unequal institutions, they were not very active in trying to change them. They thought that a wise person can find peace in all circumstances and that a better social practice emerges only when people accept the Stoic world view. The care of the souls was considered as the primary task, and it was practised by the Cynic-Stoic diatribe speakers.[25]

Antipater of Tarsus' views are often quoted as an example of the later Stoic view on marriage. Antipater was the leader of the school in the second century B.C., and he wrote that marriage is a union of friendship and love between persons who have everything in common and who have in the other "the second I". Late Stoic remarks about the common virtue and the similar education of men and women can often be found in their discussions of marriage. It is in order to notice here that the idea of the principal equality between the sexes did not necessarily lead to a reconsideration of the division of labour in the household.[26]

As already mentioned, the Stoic attitude towards the existence of two sexes has similarities to the Platonic position, according to which social inequality between the sexes is unjust. The other main tradition in Hellenistic philosophy is similar to the Aristotelian view, according to which social equality between the sexes is unnatural and unjust, because they by nature have different roles and the man should have the leading position. The pseudo-Aristotelian work Oikonomikos is a typical representative of this tradition, and similar ideas can be found in popular marriage tractates of Neopythagorean and Platonic writers.[27] Plutarch was an eclectic popular philosopher from the first century Platonic school, and he was very interested in marital ethics. He repeats the Stoic views of the similar virtue of men and women and the Stoic idea of marriage as union of friendship and love. But he also repeats the Aristotelian views of the natural subordination of women and the role of man as the head of the family.[28]

It has sometimes been claimed that Christianity made a new initiative towards an acknowledgement of the human rights of women and slaves in ancient world. It seems that this is not true. If we look at the writings of the Greek and Latin church fathers, it is remarkable that while discussing the role of women in practical life they follow the Aristotelian type of tradition almost without exeption.[29] Sometimes it is said that it was something new when the early Christian

writers stressed mutual love and respect in a marriage. It must be stated, however, that since Aristotle it was a traditional locus in the conservative philosophical tradition. Although the Christian doctrine of agape love can be considered as a new religious idea[30], it is significant that it did not lead the Christian writers to argue and act for the equality between men and women. The conservative philosophical tradition with which the Christian writers more or less consciously allied themselves supported the political reaction against the ongoing emancipation of women in family and society.[31] There is no generally accepted theory of why the Christians chose this part in the ideological quarrel about the rights of women. At any rate, it is a fact that the Christian writers of the patristic period argue in connection with this question in accordance with the tradition which stressed the inequality of men and women in practical matters. Without going into details of the theological constructions used as arguments for the inequality, it can be said that until late medieval times this model dominated the theological views on women insofar as practical secular life was concerned.

How does this fit together with what Apostle Paul says in Gal 3:28 and with some other passages of the New Testament which seem to speak for the equality of the sexes? I will not discuss here the question whether something more was purported in them than an equal possibility of a religious salvation.[32] The later writers of the early church took them in this narrow sense and this view was developed into a kind of doctrine of the religious equality of the souls, when the Neoplatonic world view became a central background philosophy for Christian religious thought.

4. Plotinus' View of the Soul

The Platonic tradition lost its interest in political theory during the Hellenistic period and its popular versions became often religious. The Platonic ideas were taken as divine thoughts and the question about the relationship to the transcendental divinity could become existentially important. When Plato's view of the ascent of the soul was connected with the idea of intellectual perfection, there is in Hellenistic Platonism a tendency to change it into a religious or mystical doctrine of personal connection to a divine being who transcends the intelligible order.[33] Plotinus' philosophical system can be partially interpreted as an attempt to join together original Platonic views and Hellenistic themes.

According to Plotinus the ground of being is the divine and transcendental One (to Hen), from which different levels of being emanate without a temporal beginning. The first emanation or radiation is the Intellect (Nous), and it corresponds to some extent to Plato's world of ideas. The Nous is a living nontemporal system of ideas. It is a conscious and happy picture of the One, and it contains a conscious idea of whatever can be. The thinking of the Nous is not discursive, proceeding from one premise to another, because the Nous is not temporal. It contemplates itself and its relation to the One in the eternal present.

The power of being, dynamis pantōn, which flows from the One, does not stop at the Nous. It goes forward and constitutes the next possible sphere of being, the Soul (Psyche). According to Plotinus, every level of being is constituted so that the inferior level uses the superior as its model. This is expressed so that the power of being, which proceeds and desires to realize everything which can be (prohodos), looks back and tries to take the form of that being it has left (epistrofe). The pover of being at the level of the Psyche is weaker than the level of the Nous, and therefore the Psyche cannot imitate the content of the Nous simultaneously. It imitates the Nous discursively, step by step. The thinking of

the Psyche is therefore discursive, and time comes into being at this second level of emanation, too.

Because the number of the ideas in the Nous is finite, the Psyche, after having imitated the ideas of the Nous once, begins the same again. Therefore the history of the Psyche is cyclical.

The next emanation is the empirical world. It is like a reflection of being on nothingness. It is the last emanation and its history is a cyclical reflection of what is going on in the Psyche.

There is in the Nous an individual idea of every single being. When the Psyche imitates a certain set of ideas of the Nous, these ideas get a counterpart in the Psyche and a corresponding reflection in the empirical world. The Nous contains the architype of every human individual, too, and this nontemporal consciousness is imitated in the Psyche as a temporal form of consciousness. This image of the Self is connected to a psychophysical organism in the empirical world. The discursively thinking rational part of the soul is a part of the World-Soul, and because this level of being is constituted by a discursive epistrofe, the natural action of the emanated individual soul is philosophical contemplation of the intelligible reality of the Nous. By doing so it can in best case preserve a connection to the higher sphere where the real person in fact always is. It is possible for the temporal consciousness to sometimes ascend for a short period to the level of the Nous. It can then get rid of the division into temporal and into nontemporal parts and have an ecstatic experience of the unio mystica with the One. It could be characterized as visio beatifica Dei. It is participation in the immediate, conscious connection of the Nous to the One. This ascent is not the only task of the soul. It should also control the empirical psychophysical man so that it would live in accordance with the traditional virtues. They prevent the soul from identifying itself with the lower desires and help it to concentrate its power on contemplation.[34]

The temporal existence of an individual soul ends when the World Soul starts to imitate such a set of ideas in the Nous which does not include its archetype. If the soul has preserved its connection to the higher reality, its power will be assimilated with the eternal archetype in the Nous. If the soul has lived badly, this does not happen. It is not quite clear what happens to the souls of this type. Perhaps the power of the soul remains lost in the darkness during the next cycle of world history.[35]

It is a special feature in Plotinus' theory that the highest part of the consciousness, nondiscursive reason, does not descend at all from the Nous level. Later Neoplatonic thinkers did not accept this doctrine, which could be understood as an expression of an exaggerated need for metaphysical security. If the kernel of the personality is eternally outside history, nothing of that what happens to historical man concerns his eternal identity.[36]

It can be easily seen that in some sense the classical idea of intellectual perfection is preserved in Plotinus' philosophy. However, the import of this idea is relativized, because the ultimate end is not merely the free contemplation of whatever can be known. The Nous is a conscious act of knowing whatever can be known, but it is also the first emanation. The mystical experience of the immediate dependence from the divine ground of being is an essential part of the consciousness of the Nous. The emergence of this theme in the discussions of the ascent of the soul had the effect that the way to the end became multitracked, too. Plotinus taught mainly the philosophical way. He thought that through intellectual training and ascetic life the soul can ascend to the nondiscursive contemplation. At this level it may experience the mystical union. But there were others who thought that the soul can reach the contemplative level through a mystic-religious concentration without philosophical studies and methodical discursive thought. In this latter form Neoplatonic philosophy became an important background theory for medieval mysticism although there were examples of the other

line of thought, too, in which the rational knowledge was positively evaluated as a way towards the vision of Divine Wisdom.[37]

In Neoplatonic philosophy sex is a matter of the empirical world only. It is not relevant to the life of a person in the more real spheres of being. It is clear that this implies a radical equality theory of sex insofar as persons are treated as immortal beings.[38] Correspondingly it was possible to think in Neoplatonically orientated theology that the ascent of the soul, made possible by sacramental grace, is equally open to the souls of men and women. When Plotinus' philosophy is compared with the traditional approaches, it is distinguished by its otherworldliness and low interest in empirical questions. Plotinus did not develop any political theory and he was not interested in the question of the relations in the family. This lack of interest qualifies the Neoplatonic theory of equality between male and female persons. It is based on the Platonic view according to which immortal souls are without sex. But because there is no theory of the similarities or dissimilarities between the two sexes in the empirical world, how questions of justice pertaining to empirical men and women should be decided remains problematic. The standard model of distributive justice in Ancient philosophy was a geometrical one. According to it equal partners should receive equal shares and unequal partners should have unequal shares in the different kinds of distributions.[39] According to Plato sex is not relevant here, because the differences between male and female beings are slight. Aristotle thought that sex can be used as an a priori argument, because the essence of human beings is by nature actualized better in men than in women. Plotinus did not say anything. He considered the question unimportant. As mentioned, Plotinus stressed the import of traditional virtues, but his lack of interest in the questions pertaining only to the empirical world left the concrete content of them open. It seems that a Neoplatonist who believes in the equality of the immortal parts of human beings can take a Platonic or an Aristotelian position on the

question of equality between the sexes. There is in the ontological and psychological doctrine of emanation no prejudice against or in favour of either of them.

5. The Christian Doctrine of the Equality of Souls and the Inequality of the Sexes.

Against the backgroud just delineated it can be easily seen how Neoplatonic philosophy, as the main theoretical tool of late ancient and early medieval theology could support the early Christian doctrine of the equality of the souls in matters of salvation without bringing any claim to equality in mundane matters. The Christian doctrine of the domestic and subordinate roles of women was compatible with the Neoplatonic Weltanschauung.

Thomas Aquinas offers a clear and concise summary of the early European view on men and women. He says that both man and woman are created and both of them are images of God (imago Dei). This means that they have rational souls due to which visio Dei Beatifica is possible for them. However, in the order of created nature men as human beings are more perfect than women, and for this reason they are more suited to make decisions which have consequences for both sexes.[40]

In the patristic era there were writers who stressed the special role of unmarried women and widows who devoted themselves to spiritual exercise. They were given some rights which did not belong to ordinary women according to the paternalistic model described above. This limited spiritual emancipation was connected to virginal ideology, according to which religious virgins and widows have freed themselves from the social role of women. Therefore the standard doctrine of female subordination cannot be applied to them without qualification.[41] This line of thought was one of the factors helping to bring about the well-known fact that in the early Middle Ages there were some rather independent nunneries.

Their abbesses as well as other members could in some cases have remarkable political and spiritual roles. I will not go into details of the position of women in the medieval church and society.[42] It must be stated, however, that in the church religious women were not considered equal to men of spiritual estate. It was thought that insofar as the church acts in the created temporal world, its institutional forms must reflect the created order, and a fully equality of the sexes is a matter of the escatological Kingdom of God.[43] And although the souls as the members of the Corpus Christi Mysticum were considered equal in the sense that they as images of God are immortal and can be saved by grace, it was commonly thought that men as the images of God are more perfect than women, at least before the escatological perfection.[44] Therefore the standard ancient and medieval Christian doctrine of men and women could be expressed so that the souls are almost equal and the sexes are unequal. It seems that the idea of the resurrection was not considered very significant in this context. It was usually thought that the new bodies are male and female, but this was taken to be so only because of the historical identity. Sex as such was considered irrelevant in heaven.[45]

6. Conclusion

From the standpoint of ethics the alternatives in the ancient and early medieval discussion of the sexes are as follows: (1) The differences between the sexes are slight and insignificant to the question of equality; (2) the differences are essential, and due to them social inequalities between men and women are natural and justified; (3) the questions about the sexes are irrelevant vis-à-vis the inner person and belong to a level of being which is not worthy of serious philosophical attention; and (4) the differences between sexes in the created world justify inequality in practical

life, although the immortal souls are almost equal.

It is historically interesting that there were no well-known adherents of the view that the differences between the sexes are remarkable, but they do not justify inequality. It seems that this kind of thought is a late fruit of the modern era, which began with the fourteenth century break with many traditional habits of thinking. There are theologians who have thought that some sayings of Jesus and Paul imply this view and that it should be regarded as the authentic Christian view. This may be true, but there are in the New Testament passages supporting (4), too. The long legacy of (4) as the standard Christian doctrine exemplifies the fact that in questions of social ethics there are genuine controversies among Christians, partly due to the fact that these controversies were already existent among the early Christians, whose views are written down in the New Testament.

FOOTNOTES:

1. Timaeus 27C-42D. For Plato's cosmological doctrines see G. Vlastos, Plato's Universe, Oxford 1975 and F.M. Cornford, Plato's Cosmology, London 1937.

2. Timaeus 42E-44D.

3. For the ingredients of the soul see Timaeus 41 D; cf. Phaedrus 246A-B. There are in Plato two different theories of why souls are incarnated. In Phaedrus he considers the incarnation as a punishment for the bad behaviour of the soul. In Timaeus he thinks that the souls must be incarnated, because otherwise the cosmos would not contain all possible kinds of beings. The plenitude of the kinds is taken to be an essential feature of the perfection of the cosmos.

4. For Plato's view of the philosophy as the healer of the soul see Phaedo 67C-69D, Phaedrus 248A-249D, Symposium 209A-212A, Timaeus 41E-42D, 89D-90D, Republic 474C-535A.

5. Timaeus 90E-91E; see also Cornford, op.cit., pp. 141-142, 292-295, 355-356.

6. See Republic 455D-E. Some of Plato's examples of the vicious female

behaviour are such that it is not clear whether he thought that they tell something about the nature of women or whether he thought that they are concomitants of unjustified social patterns (see, e.g., Republic 549D-E, 557C). For Plato's biological and philosophical remarks about women, see also S. Moller Okin, Women in Western Political Thought, London 1980, pp. 15-70.

7. These roles of the doctrine of ideas are discussed in N.P. White, Plato on Knowledge and Reality, Indianapolis 1976 and M. Rohr, "Empty Forms in Plato" in S.Knuuttila (ed.), Reforging the Great Chain of Being, Dordrect 1980, pp. 19-59.

8. Timaeus 89D-90D, Republic 500B-535A.

9. For the structure of the Republic and the state discussed in it, see also N.P. White, Plato's Republic, Oxford 1979.

10. For the justice in a soul and in a state see, e.g., Republic 433C-444A; cf. G. Vlastos, "The Theory of Social Justice in the Polis and in Plato's Republic" in H.F. North (ed.), Interpretations of Plato, Leiden 1977, pp. 1-40.

11. Republic 451C-457C, 540C.

12. Republic 457C-466D; cf. Timaeus 18C-D.

13. It seems that in the Laws Plato thinks that it is politically unrealistic to argue against the family institution, although it preserves injustice; cf. Moller Okin, op.cit., pp. 44-70. It is possible, too, that while writing the Laws he considered the weakness of women more serious than earlier. See also L. Strauss, The Argument and the Action of Plato's Laws, Chicago and London 1975, pp. 93-99.

14. EN X, 6-9.

15. For Aristotle's ethics, see W.F.R. Hardie, Aristotle's Ethical Theory, Oxford 1980. A short introduction to Aristotle's political theory is R.G. Mulgan, Aristotle's Political Theory, Oxford 1977.

16. See, e.g., Pol. I, 1260a21-32, III, 1277b20-25; cf. Okin Moller, op. cit., pp. 73-96. A less polemical discussion of the same subject can be found in W.W. Fortenbaugh, "Aristotle on Slaves and Women", in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabaji (eds.), Articles on Aristotle 2: Ethics & Politics, London 1977, pp. 135-139.

17. EN II-III, 5.

18. For incontinency and other subjects of moral psychology, see EN VII, 1-10.

19. Pol. I, 1260a13; cf. Fortenbaugh, op.cit. p.138.

20. Pol. I, 1259b18-1260b25.

21. Pol. I, 1252a33-b5, 1259b1-10, III, 1277b24-31.

22. See note 16 above.

23. Pol. I, 1254b13-15, 1259b2, 1260a9-13, 1264b4-6, II, 1269b12-1270b1, V, 1313b33-37.

24. EN VIII, 12, 1162a16-27; see also V, 6, 1134b15-18 and Pol. I, 1259b1-2.

25. For the Stoic philosophy in general, M. Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1964, J.M. Rist, Stoic Philosophy, Cambridge 1969, A.A. Long (ed.), Problems in Stoicism, London 1971, For the Stoic ethics see E.V. Arnold, Roman Stoicism, Cambridge 1911, O. Rieth, Grundbegriffe der stoischen Ethik, Berlin 1933, A.A. Long, "The Logical Basis of Stoic Ethics", Proceedings of the Aristotelian Society 1970-71, pp. 85-104.

26. For Antipater's views see J. von Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta III, Leipzig 1921, pp. 255-257. A related text by C. Musonius Rufus and its translation are included in C. Lutz, "Musonius Rufus: The Roman Socrates", Yale Classical Studies 10 (1947), pp. 38-49. Musonius Rufus was Epictetus' teacher in Rome. Antipater's views are represented by the second century Stoic moral philosopher Hierocles (cf. Long, op.cit.); see, e.g., Ioannis Stobaei Anthologium IV, rec. C. Wachsmuth et O. Hense, Berlin 1958, pp. 502-506.

27. Pseudo-Aristotle, Oeconomica, ed. G.C. Armstrong (Loeb Classical Library), London and Cambridge, Mass. 1935, pp. 400-418, F. Wilhelm, "Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Plinthys", Rheinische Museum 70 (1915), pp. 161-223 (texts are edited in H. Thesleff, The Pythagorean Texts of the hellenistic Period, Abo 1965), K. Thraede, "Ärger mit Freiheit" in G. Scharffenorth & K. Thraede, Freunde in Christus werden, Gelnhausen, Berlin, Stein 1977, pp. 62- 69.

28. Thraede, op.cit.,pp. 59-62, A. Lesky, Vom Eros der Hellenen, Göttingen 1976, pp. 146-150.

29. There is a large documentation for this claim in K. Thraede, "Frau", Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1972), pp. 242-262; see also Thraede, op.cit., pp. 129-169 and R. Ruether, "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church" in R. Ruether (ed.), Religion and Sexism, New York 1974, pp. 150-183.

30. See A. Nygren, Den kristna kärlekstanken I-II, Stockholm 1930-36.

31. C.N. Cochrane, Christianity and Classical Culture, Oxford 1940, reprinted 1972, pp. 194-204, Ruether, op.cit., p. 165. For the position of women in general, see also S. Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity, New York 1975, R. MacMullen, "Women in Public in the Roman Empire", Historia 29 (1980), pp. 208- 218.

32. For this question see, e.g., K. Thraede, op.cit., pp. 94-128, E.S. Gerstenberger & W. Schrage, Frau und Mann, Stuttgart 1980, pp. 98-

197, H.P. Wendland, Ethik des Neuen Testaments (NTD Ergänzungsreihe 4), Göttingen 1975, pp. 80-83, 98-100, 103, W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments (NTD Ergänzungsreihe 4), Göttningen 1982, pp. 92-100, 213-220, 250-252, 262-264, G. Dautzenberg et al. (ed.), Die Frau im Urchristentum (Quaestiones Disputatae 95), Freiburg, Basel, Wien 1983, C.F. Parvey, "The Theology and Leadership of Women in the New Testament" in R. Ruether (ed.), op.cit., pp. 117-149.

33. See, e.g., H.A. Wolfson, Religious Philosphy, New York 1965, pp. 27- 38, J. Dillon, The Middle Platonists, Ithaca, New York 1977, pp. 95, 152-156, 254-256.

34. For Plotinus' philosophy in general, see, A.H. Armstrong, "Plotinus", in A.H. Armstrong (ed.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967, pp. 195-268, J.M. Rist, Plotinus: The Road to Reality, Cambridge 1967, C.J. De Vogel, "Plotinus' Image of Man" in F. Bossier et al. (ed.), Images of Man in Ancient and Medieval Thought (Symbolae), Louvain 1976, pp. 147-168, R.T. Wallis, Neoplatonism, London 1972, pp. 37-93.

35. For the theory of the identical cosmic cycles, see Enn. IV, 3, 12, 12- 19, V, 7, 3, 14-19. In III, 9, 3, 7-16 and IV, 8, 4, 10-35 Plotinus says that the bad souls must be born again immediately. I won't discuss here the complicated question how this is compatible with the doctrine of temporally changing contents of the lower spheres imitating the unchangeable Nous.

36. For this question, see T.A. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nouslehre Plotins, Basel/Stuttgart 1979, pp. 167-202.

37. The role of Neoplatonic philosophy in early medieval thought and mysticism is discussed, e.g., in S. Gersh, From Iamblichus to Eriugena, Leiden 1978, E. von Ivánka, Plato Christianus, Einsiedeln 1964, A. Louth, The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys, Oxford 1981.

38. Plotinus often speaks of the soul as feminine; he also speaks of the love of a soul for the One as the love of a maiden (ess Rist, op.cit., p.228). These metaphers indicate something of the unity of the soul and the One as well as of the difference between them. The metaphers are based on the view that the souls are uniform. It may be that there were more women in Neoplatonic circles than in other philosophical schools (see J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1922, pp. 73, 171-172, 199-201). Perhaps this had something to do with the Neoplatonic view on the soul. In general it is interesting that there were female students and also teachers in all philosophical schools (see, e.g., Clemens of Alexandria, Stromateis IV, 19, PG 8, 1332-1333; other examples in Thraede, op.cit., pp. 44-45). This is probably connected with the view that theoretical knowledge is what it is independently of the sex of the person who knows.

39. See, e.g., Plato, Gorgias 508A, Republic 538C, Aristotle, EN V, 3.

40. See S. th. I, q. 92, a. 1-4, q. 93, a. 4; cf. K.E. Børresen, Subordination et Equivalence; Nature et Role de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin, Oslo 1968, E.C. McLaughlin, "Equality of Soul, Inequality of Sexes: Women in Medieval Theology", in R. Ruether (ed.), Religion and Sexism, New York 1974, pp. 213-266, I. Maclean, The Renaissance Notion of Woman, Cambridge 1980, pp. 6-9, 13-15.

41. For the virginal theology, see Ruether, op.cit., G.H. Tavard, Woman in Christian Tradition, London 1973, pp. 69-113, E. Clarck & H. Richardson (ed.), Women and Religion. A Feminist Sourcebook of Christian Thought, New York, London 1977, pp. 53-57.

42. See, e.g., L. Eckenstein, Woman under Monasticism, Cambridge 1896, repr. New York 1963, E. Power, Medieval English Nunneries 1275-1535, Cambridge 1922, H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, 2.Aufl., Darmstadt 1961, D. Baker (ed.), Medieval Woman, Oxford 1978.

43. See Thomas Aquinas, S. th. Suppl. q. 39, a. 2.

44. Thomas Aquinas, S. th. I, q. 93, a. 4, ad 1; cf. Børresen, op.cit., pp. 135-139, Maclean, op.cit., pp. 13-14.

45. See Augustine, De Civitate Dei XXII, 17, Bonaventura, Sent. IV, d. 44, p.I, dub. II, Thomas Aquinas, S. th. suppl. q. 81, a. 3.

Hans-Olof Kvist

DER HEILIGE GEIST IN DEN BEKENNTNISSCHRIFTEN DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE

Rechtfertigung und Trinität

Der Artikel über die Rechtfertigung ist nach den Worten Luthers in den ASm grundlegend für das von ihm vertretene Verständnis des christlichen Glaubens. Er sagt: "Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will; denn es 'ist kein ander Name den Menschen gegeben, dadurch wir konnen selig werden', spricht S. Petrus Act.4. 'Und durch seine Wunden sind wir geheilet.'" In der Folge fügt er hinzu: "Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum mussen wir des gar gewiss sein und nicht zweifeln. Sonst ist's alles verlorn, und behält Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht."[1] Diesem "Häuptartikel" des zweiten Teils der Artikel der ASm, welcher "das Ampt und Werk Jesu Christi oder unser Erlosung" betrifft, gehen freilich schon die "hohen Artikel der göttlichen Majestät", der erste Teil der ASm, voraus. Diese Art, die beiden ersten Teile der ASm zu disponieren, ist aus systematischem Gesichtspunkt von grundlegender Bedeutung. Der Artikel über die Rechtfertigung ist für Luther nur auf Grund von den Feststellungen über die Trinität richtig zu verstehen. Es geht darum, dass die Lehre von der Trinität die Lehre von der Rechtfertigung in der von Luther gegebenen Fassung sachlich bedingt. Hiermit ist freilich nichts darüber gesagt, wie dies im Einzelnen zu verstehen ist.

Luther hat sein Bekenntnis "Vom Abendmahl Christi" (1528) mit der Trinitätslehre begonnen. Wie diese Vorarbeit zur CA beginnt auch das Augsburgische Bekenntnis selbst mit einigen Äusserungen über die Trinität Gottes. Im Fall der CA ist dies freilich auch in Verbindung mit einer historischen Begeben-

heit zu setzen: der Angriff Ecks in den 404 Artikeln auf Luther wegen dessen Unwillen gegen das Wort "homoousios". Obwohl Luther keineswegs die Beseitigung der Lehre von der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes beabsichtigte, hatte er in seiner Schrift "Rationis Latomianae confutatio" (1521) in einer Weise formuliert, die nach Ecks Angriff weitere bekenntnismässige Präzisierungen und Stellungnahmen nötig machte. So beginnen neben Luthers Bekenntnis von 1528 auch die späteren Marburger (Okt. 1529) und Schwabacher (Juli 1529) Artikel mit der Trinitätslehre. Der erste Artikel der CA knüpft an diese Entscheidung an. Hier wird wie im ersten Marburger Artikel auf das Nicaenum als Grund der folgenden trinitarischen Aussagen hingewiesen.[2] Wie Pleijel hervorgehoben hat, ist dieser Hinweis ausserdem in Verbindung mit dem Edikt Theodosius' des Grossen von 380 zu setzen, das den Namen der Katholiken ("nomen catholicorum") jedem zuerkannte, der sich zur evangelischen Lehre ("doctrina evangelica") bekannte.[3] In der kirchenpolitischen Situation der CA war ja der Anspruch der Evangelischen auf die Katholizität (was nun damit auch gemeint war) ihres Glaubens von wesentlicher Bedeutung.

Oben wurde schon auf die zentrale systematische Stellung der Rechtfertigungslehre in der Glaubensdarstellung der ASm hingewiesen. Ein rechter Zugang zum Verständnis dieser Lehre setzt nach CA sachlich Kenntnis von Gottes Trinität, von der Erbsünde und von der Person und dem Werk Jesu Christi voraus. Da die drei ersten Artikel der CA sachlich zum vierten Artikel hinleiten, folgt daraus, dass eine Interpretation des göttlichen Wesens, der Erbsünde und der Person und des Werks Jesu Christi, die nicht dem im vierten Artikel der CA explizit Ausgedrückten entgegenkommt, ohne weiteres vom Standpunkt der CA herausgeschlossen ist.

So bedingen sich in den lutherischen Bekenntnisschriften (in der CA und in den AS) Rechtfertigung und Trinität wechselseitig. Beide sind aus dem christlichen Glauben grundsätzlich nicht wegdenkbar. Bei einer Darstellung der Lehre vom Heiligen Geist in den lutherischen Bekenntnisschriften ist

dies im Auge zu behalten. Was in ihnen über den Heiligen Geist ausgesagt wird, hängt sachlich und im letzten Grunde immer mit dem wechselseitigen Bedingungsverhältnis von Rechtfertigung und Trinität zusammen. Dabei ist es aus dem Gesichtspunkt des in den Bekenntnisschriften ausgedrückten Glaubensverständnisses in keiner Weise als in sachlicher Hinsicht nachteilig zu beurteilen, dass die in ihnen vorangestellten trinitarischen Glaubensbekenntnisse historisch einer sehr viel früheren Zeit angehören - ganz im Gegenteil; das für die lutherischen Kirchen grundlegende Bekenntnis, die CA, beansprucht ja, ein Ausdruck für den wahren katholischen Glauben zu sein.[4]

Das Wirken der dritten Person der Trinität

a) Die einzuhaltende Perspektive

Das oben Gesagte bildet den Ausgangspunkt meiner Darstellung, und ich möchte den ausgearbeiteten systematischen Gesichtspunkt (das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Trinität und Rechtfertigung) für eine Darstellung auch speziell der Lehre vom Heiligen Geist im Verhältnis zur bisherigen Forschung besonders unterstreichen. Keine der bekannten "Theologien" der Bekenntnisschriften (Schlink, Brunstäd, Fagerberg[5]) führen den Gesichtspunkt in dieser präzise ausgedrückten und markierten Weise vor, obgleich die Verfasser dieser Theologien die Trinitätslehre als Grundlage der lutherischen Bekenntnisschriften[6] oder der reformatorischen Theologie[7] klar hervorheben. Schlink zieht vor, die Rechtfertigung im Zusammenhang mit der Unterscheidung von "Gesetz und Evangelium" (Kap. III-IV) zu behandeln. Brunstäd teilt in seiner Darstellung den zweiten Abschnitt für "Gott und Christus" ab; der Heilige Geist ist bei ihm nicht eigens Gegenstand des Interesses. Die Erörterung der Rechtfertigung wird von ihm freilich mit einer Behandlung der guten Werke

und der Heiligung verbunden. Wenn Fagerberg die Rechtfertigung unter dem Gesichtspunkt der Wiederherstellung des Menschen behandelt, bleibt der Heilige Geist im Zusammenhang mit seiner Darstellung der Rechtfertigung zwar nicht ohne jede Berücksichtigung,[8] tritt aber eben in diesem Zusammenhang deutlich zurück.

Möglicherweise hängen die hier besprochenen Entscheidungen damit zusammen, dass in Darstellungen der theologisch wesentlichen Glaubensinhalte der lutherischen Bekenntnisschriften die Aufmerksamkeit auf dogmatische Haupstellen gerichtet ist und so der Blick für die durchgehende dogmatische Wirkung des Grundlegenden, wozu ohne Zweifel der erwähnte systematische Gesichtspunkt gehört, im "Längsschnitt" der Gesamtdarstellung abgeschwächt wird.

Hinzu kommt ein Gesichtspunkt, der mit der historischen Situation der Entstehung der Bekenntnisschriften zusammenhängt. Die Trinitätslehre stellte theologisch-grundsätzlich keinen Streitpunkt zwischen den Katholiken[9] und den Evangelischen dar (ASm I). Sie konnte deshalb evangelischerseits ohne weitläufige Erklärungen einfach notiert werden. In sachlicher Hinsicht ist die Trinitätslehre freilich von ebenso grundlegender Bedeutung wie z.B. die strittige und umfachreich behandelte Rechtfertigungslehre.

b) Der Heilige Geist: eine Person

Der erste Artikel der CA und der erste Teil der ASm stellen den Heiligen Geist als eine Person unter drei Personen in dem einzigen göttlichen Wesen dar. Ich zitiere aus CA I und ASm I:

> "Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicaenae synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse; videlicet quod sit una essentia divina, quae et

appellatur et est Deus aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium; et tamen tres sint personae, eiusdem essentiae et potentiae, et coaeternae, pater, filius et spiritus sanctus. Et nomine personae utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa scriptores ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatitem in alio, sed quod proprie subsistit."

"I. Pater,filius et spiritus sanctus in una essentia et natura tres distinctae personae, sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram.

II. Pater a nullo, filius a patre genitus est, spiritus sanctus a patre et filio procedit.

III. Non pater, non spiritus sanctus, sed filius homo factus est.

IIII. Filius ita factus est homo, ut a spiritu sancto sine virili opera conciperetur et ex Maria pura, sancta, semper virgine nasceretur...".

Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich - und auch nicht nötig - eine eingehende Analyse der Zitate zu geben.[10] Zwei Bemerkungen sollen jedoch sogleich gemacht werden.
1) Die Formulierungen in CA I knüpfen mehr an das Athanasianum als an das Nicaenum an. Diese Tatsache dürfte damit in Verbindung zu setzen sein, dass es für Melanchton wie für Luther wichtig war, die Einheit in Gottes Wesen zu betonen: es geht um einen einzigen Gott in drei Personen.[11] 2) Die göttlichen Personen sind von einander unterschieden, sie sind "distinctae personae" (so auch im zweiten Absatz des ersten Artikels der CA und Apol. I,1).

Wir haben also, um aus Ath. 3-4 zu zitieren, "unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate... neque confundentes

personas, neque substantiam separantes". Neben "substantia" wenden CA I (und Apol. I.1) und ASm I auch "essentia" und "natura" auf das göttliche Wesen an: "una essentia divina", "una divina essentia et natura". Wenn CA I das Wort "Person" in der Weise verwendet, "ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit" (Kursive von mir), hat es den Anschein, als würden auch die göttlichen Personen Substanzen sein; sie subsistieren ja oder auch - wie es auf Deutsch heisst - bestehen selbst ("das selbst bestehet"). Damit wäre nichts für die Behauptung einerseits der Einheit der göttlichen Substanz, andererseits der Unterschiedenheit der Personen gewonnen. Das in CA I gelehrte Subsistieren der Personen der Gottheit ist jedoch nicht im Sinn des Subsistierens des einzigen göttlichen Wesens zu verstehen. Das letztere Subsistieren ist ein solches, das ein selbständiges Wesen auszeichnet, eine Substanz unter anderen Substanzen. Die göttlichen Personen bestehen aber selbst oder subsistieren in dem Sinn, dass sie unverändert und unauflöslich sie selbst sind, in ihrer Eigenart bestehen. Da sie in dieser Weise subsistierend dennoch keine Substanzen sind, ist es klar, dass sie auch nicht als Teile einer Substanz oder deren Qualitäten (Akzidentien) ausgegeben werden können. Eben im Gedanken eines Selbstbestehens der göttlichen Personen in dem beschriebenen speziellen Sinn des Subsistierens ist ein Mittel einerseits gegen den Tritheismus, andererseits für die Behauptung der Unterschiedenheit der Personen gegen den Modalismus gefunden.[12]

Im Hinblick auf diese Entscheidungen kann freilich gefragt werden, ob durch Abänderung der Bedeutung des Substanzbegriffes - nicht Subsistieren eines selbständigen Wesens unter anderen Wesen sondern Subsistieren als ein Selbstbestehen der Eigenart - es den Bekenntnisschriften (dem Athanasianum, CA, Apol., ASm) auch gelungen ist, überhaupt den Substanzbegriff angesichts der göttlichen Personen zu vermeiden. Die Bekenntnisschriften verwenden nicht den Ausdruck "substantia" für die göttlichen Personen. Für den Ausdruck "persona" weist CA nur allgemein darauf hin, dass er in der Bedeutung, in der

die "scriptores ecclesiastici" ihn verwenden, gebraucht wird. Es ist aber zu beachten, dass das griechische Wort "Ὑπόστασις", das in der Trinitätslehre auf griechischem Boden (seit Basilius dem Grossen) dem in der Trinitätslehre auf lateinischem Boden (seit Tertullianus) verwendeten Wort "persona" entspricht, auf Lateinisch "substantia" ist. "Ὑπόστασις" bedeutet "konkrete Existenz", "Individuum", also Selbstbestand in diesem Sinn. Aus den Bekenntnisschriften wissen wir, dass die Personen voneinander unterschieden sind. Man vergleiche hiermit den Umstand, dass "substantia" von Gott als selbständigem Wesen verwendet wird, also um einen Unterschied, ein Verhältnis zu anderen selbständigen Wesen, Substanzen zu markieren. Die Personen sind ohne Zweifel Träger bestimmter Bestimmungen (Akzidentien[13]), und ihre Unterschiedenheit drückt sich darin aus, dass ihnen neben gleichen Bestimmungen auch - wie das Athanasianum zeigt - ungleiche Bestimmungen zukommen. Ob also durch das in der Trinitätslehre für den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist verwendete Wort "Person" dennoch tatsächlich der für diese Personen nicht zu verwendende Substanzbegriff gleichermassen in verdeckter Weise auch im Hinblick auf sie sich einschleicht, und falls es so ist, die Akzidensen der Personen nicht im logischen sondern im realen Sinn (ens in alio[14]) zu fassen sind, werfe ich als eine zu erwägende Frage auf. - Jedenfalls steht es fest, dass die Verwendung des Wortes "substantia" für das göttliche Wesen, nicht aber für die göttlichen Personen, offensichtlich aus dem Blickwinkel der Verteidigung des Christentums als einer monotheistischen Religion sich in der Theologiegeschichte als eine angemessener Entscheidung erwiesen hat.

c) Der Heilige Geist; eine wirkende Person

Das Athanasianum stellt die Relationen zwischen den Personen folgendermassen dar: "Pater a nullo est factus, nec creatus,

nec genitus. Filius a patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus. Spiritus sanctus a patre et filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens." (20-22). Wie wir sahen, hebt AS I im Anschluss an das Apostolicum noch vor, dass der Heilige Geist den Sohn empfangen hat.

Der Heilige Geist ist also engstens mit dem Offenbarwerden und dem Werke Jesu Christi verknüpft. Einerseits wird der Sohn von ihm empfangen, andererseits geht er (ausser vom Vater) vom Sohne aus.[15]

Welche aussertheologischen Interessen im Laufe der Zeit mit dem Streitpunkt filioque auch verknüpft worden sind, so steht doch fest, dass der Heilige Geist, wie der Vater und der Sohn "unermesslich", ewig, ungeschaffen und allmächtig,[16] im Heilsratschluss des einzigen ewigen und allmächtigen Gottes[17] vor der Welt mitbedacht und bei der Durchführung dieses Heilsplans zentral tätig ist. Alle drei altkirchlichen Symbole handeln davon, was Gott für des Menschen Heil und Seligkeit getan hat. Freilich fehlt den alten Bekenntnissen eine nähere Klärung des Verhältnisses der Trinität Gottes zum Heil des Menschen. Die Trinitätslehre ist offensichtlich mit verschiedenen Interpretationen der Heilszueignung vereinbar.

Ich knüpfe jetzt an den eingangs hervorgehobenen systematischen Gesichtspunkt von der Wechselseitigkeit zwischen Rechtfertigung und Trinität an. - Nachdem in der CA die Lehren von Gott, von der Erbsünde und vom Sohn Gottes behandelt worden sind, folgt der zentrale Artikel von der Rechtfertigung (vgl. den Aufbau der ASm). Artikel V wiederum trägt die Ueberschrift "Vom Predigtamt" (lat. Text "De ministerio ecclesiastico"). Der Ton liegt aber nicht auf einer selbständigen Behandlung des Predigtamtes sondern auf einer Erklärung, wie der im vorangehenden Artikel berührte rechtfertigende Glaube herbeigeführt wird. Merkwürdigerweise ist dies bis jetzt nicht in aller Klarheit gesehen worden. Fagerberg z.B. bemerkt nur, dass der fünfte Artikel offensichtlich "mehr von der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sakramente als vom Amt" handelt,[18] eine Behauptung, die auch deswegen nicht überzeugend ist, weil der Artikel mit der

Feststellung beginnt, dass Gott das Predigtamt eingesetzt hat (lat. Text: "institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta"). Grane meint wiederum, der fünfte Artikel handle eigentlich von den Gnadenmitteln.[19] Der fünfte Artikel handelt meiner Deutung nach freilich vom Amt, aber irgendwie nur beiläufig. Eigentlich geht es in dem Artikel um das Zustandekommen des im vierten Artikel besprochenen rechtfertigenden Glaubens, wobei nicht das Amt sondern der Heilige Geist im Vordergrund steht. Die Art, wie der Heilige Geist und der rechtfertigende Glaube vor dem Hintergrund des vierten Artikels im fünften Artikel miteinander verknüpft werden, hilft uns einen Schritt weiter bei dem Versuch, zu verstehen, worin Melanchton die Bedeutung der Trinitätslehre für seine (von Luther gutgeheissene) Darstellung des christlichen Glaubens in CA sah. Betrachten wir die lateinische Formulierung des ersten Absatzes des fünften Artikels der CA:

> "Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in his, qui audiunt evangelium, scilicet quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum iustificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi. Gala. 3: Ut promissionem spiritus accipiamus per fidem."

Hier wird vom Heiligen Geist gesagt, dass er, wo und wann Gott es will, den rechtfertigenden Glauben in denen wirkt, welche das Evangelium hören. Dies besagt des näheren, dass Gott uns nicht um unserer eigenen Verdienste willen sondern um des Verdienstes Christi willen diejenigen rechtfertigt, die glauben, dass sie um Christi willen in die Gnade aufgenommen werden. Auch im vierten Artikel wird davon gesprochen, dass die Menschen vor Gott nicht durch eigene Kräfte, Verdienste oder Werke sondern "gratis...propter Christum per fidem" (deutscher Text: "aus Gnaden umb Christus willen durch

den Glauben") gerechtfertigt werden, und zwar, wenn sie glauben, dass sie in die Gnade aufgenommen und ihre Sünde um Christi willen vergeben wird, der durch seinen Tod unsere Sünde versöhnt hat ("satisfecit"). Der vierte Artikel schliesst mit der Feststellung, dass Gott diesen Glauben als Gerechtigkeit vor Gott zurechnet. Hiermit ist freilich noch nichts darüber gesagt, wie es dazu kommt, dass der Mensch glaubt. An diesen Punkt knüpft der fünfte Artikel an: der Heilige Geist wirkt den rechtfertigenden Glauben. Dies geschieht aber durch die Verkündigung des Evangeliums, und dafür hat Gott das Predigtamt eingesetzt. Zur Aufgabe des Predigtamtes gehört dabei nicht nur mündliche Verkündigung des Wortes sondern auch die Sakramentsverwaltung ("Evangelium und Sakrament geben"). Durch die Verkündigung des Wortes und durch die Sakramentsverwaltung wirkt also der Heilige Geist den rechtfertigenden Glauben im Menschen. Ebendadurch und nur aus diesem Gesichtspunkt gesehen ist das Amt auch ein "ministerium spiritus" (Apol. XXIV, 58-59). Freilich binden das äussere Wort und die Sakramente als Mittel nicht den Heiligen Geist, aber wenn der Mensch gerechtfertigt wird, so handelt der Heilige Geist durch die genannten Gnadenmittel. Gott ist aber frei im Verhältnis zu diesen Mitteln; er rechtfertigt den Menschen "wo und wenn er will", d.h. "prädestinatianisch",[20] als ein souverän, "gratis". Der letzte Teil des fünften Artikels der CA verdammt die Wiedertäufer und andere, die der Ansicht sind, dass der Mensch durch eigene Bereitung, Gedanken und Werke den Heiligen Geist erlangen kann. Wie Grane bemerkt hat, liegt hierin implizit auch eine Kritik an der römisch-katholischen "ex opere operato"-Praxis, die, weil die Gnadenmittel in dieser Praxis leicht als selbstwirkend verstanden werden, dazu tendiert, die Rolle des Menschen bei der Rechtfertigung durch eine Beschreibung des psychologischen Prozesses zu betonen.[21]

Eben in der Hervorhebung dessen, dass der Heilige Geist durch das Wort und die Sakramente den in der beschriebenen Weise rechtfertigenden Glauben souverän wirkt, liegt zugleich ein Hinweis auf die Bedeutung, die der Trinität innerhalb des

Glaubensverständnisses der CA zukommt. An den Heiligen Geist als wirkende Person zu glauben ist deshalb wichtig, weil sonst die Rechtfertigung Gefahr läuft, nicht mehr ein souveränes Werk Gottes zu sein. Aus diesem Gesichtspunkt werden auch die Glaubensstücke vom Empfangen des Sohnes durch den Heiligen Geist, von der Inkarnation des Sohnes und vom Werk des Sohnes für das Heil der Menschen verständlich. Weiter: nur wenn das Wirken des Heiligen Geistes durch die Kirche und in der Kirche zur Heiligung der Menschen in Verbindung mit Gott dem Vater und Gott dem Sohne gesetzt wird oder auch: nur wenn der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, kommt Gott die ihm gebührende uneingeschränkte Ehre zu. Die Bedeutung der Unterschiedenheit der Personen und ihrer Ewigkeit in dem einzigen ewigen göttlichen Wesen ist damit deutlich geworden.

d) Der heiligmachende Heilige Geist

"Denn er hat uns eben dazu geschaffen, dass er uns erlösete und heiligte und über, dass er uns alles geben und eingetan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist geben, durch welche er uns zu sich brächte. Denn wir künnden (wie droben verkläret) nimmermehr dazu kommen, dass wir des Vaters Hulde und Gnade erkenneten ohn durch den HERRN Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, ausser welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber künnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbart wäre."[22] Diese Worte Luthers aus dem Schlussteil der Erklärung der Glaubensartikel im Grossen Katechismus drücken auf ihre Weise einerseits die Souveränitet des göttlichen Handelns am Menschen aus, andererseits zeigen sie, welche Bedeutung den unterschiedlichen göttlichen Personen dabei zukommt. Hier soll die Aufmerksamkeit besonders darauf gerichtet werden, dass der Heilige Geist unter

dem Aspekt der Heiligung gesehen wird, und dass das heiligende Werk des Heiligen Geistes im Offenbarmachen Christi für die Menschen besteht. Im Grossen Katechismus beziehen sich folgende Worte auf die Heiligung: "Denn wider Du noch ich künnten immermehr etwas von Christo wissen noch an ihn gläuben und zum Herrn kriegen, wo es nicht durch die Predigt des Evangelii von dem heiligen Geist würde angetragen und uns in Bosam geschenkt."[23] Im KK erklärt Luther die Heiligung u.a. mit folgenden Worten: "Ich gläube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten..."[24].

Mit diesem Aussagen des GK und KK vom heiligenden Werk des Heiligen Geistes entsteht zugleich eine besondere Problematik innerhalb unserer Darstellung. Wir haben ja früher gesehen, dass nach CA der Heilige Geist im Zusammenhang mit der Rechtfertigung souverän, nicht um unseres Verdienstes sondern um Christi willen, durch das Evangelium (das Wort und die Sakramente) den rechtfertigenden Glauben bewirkt, wodurch wir auch an die Vergebung unserer Sünden glauben können. In den Katechismen wird das Wirken des Heiligen Geistes, und zwar u.a. die Entstehung des Glaubens an Jesus Christus, im Zusammenhang mit der Heiligung behandelt. Fallen Rechtfertigung und Heiligung also in den Bekenntnisschriften zusammen? Die Antwort auf diese Frage kann unerwartet wirken.

Es ist allgemein bekannt, dass die Diskussionssituation zwischen römisch-katholischer und lutherischer Theologie im Hinblick auf dieses Thema von alters her von lutherischer Seite durch folgende Gegenüberstellung angegeben wird: für die römischen Katholiken fallen Rechtfertigung und Heiligung zusammen; die Lutheraner dagegen sind der Ansicht, die Heiligung folge der Rechtfertigung nach. In der Solida Declaratio steht: "Also muss auch bleiben und erhalten werden die Ordnung zwischen dem Glauben und guten Werken; item, zwischen der Rechtfertigung und Erneuerung oder Heiligung. Dann gute Werk gehen nicht für dem Glauben her, auch nicht die Hei-

ligung für der Rechtfertigung, sondern erstlich wird in der Bekehrung durch den Heiligen Geist der Glaub aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet; derselbe ergreift Gottes Gnade in Christo, dadurch die Person gerechtfertigt wird; darnach, wenn die Person gerechtfertigt ist, so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiliget, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werk folgen."[25] Wie aus dem Inhalt des Zitierten zu ersehen ist, wird die Heiligung hier im Zusammenhang mit den aus dem rechtfertigenden Glauben folgenden und von den Menschen geleisteten guten Werken gesehen, nicht aber - wie in den Katechismen - aus dem Gesichtspunkt dessen, was der Heilige Geist tut, wenn er sein Heiligungswerk an den Menschen auch in der weise ausführt, dass er sie zum Glauben bringt oder in ihnen den Glauben wirkt, was in der CA und auch in der SD im Zusammenhang mit der Rechtfertigung geschieht.

Es ist deutlich, dass der Begriff der Heiligung in den Bekenntnisschriften in einem weiteren und einem engeren Sinn verwendet wird. Im weiteren Sinn setzt der Begriff der Heiligung den Gedanken von allen den Mitteln voraus, welche der Heilige Geist benutzt, um den Menschen heilig zu machen: die Kirche, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben[26] - und die Bewirkung des rechtfertigenden Glaubens. Im engeren Sinn bezieht sich der Begriff der Heiligung auf das, was der Glaubende, dem der Heilige Geist geschenkt ist,[27] durch die motus spirituales wirkt: dass wir Gott fürchten, ihn lieben, um seine Hilfe bitten und auf seine Hilfe warten, ihm danken und ihn loben, ihm in Trübsalen gehorsam sind und unseren Nächsten zu lieben beginnen.[28] "Heiligung" in diesem Sinn ist also mit dem Gedanken von den guten Werken, die aus dem Glauben des Gerechtfertigten entspringen, verbunden. "Ideo iustificamur, ut iusti bene operari et obedire legi Dei incipiamus, ut nova vita habeat nova opera, novos affectus, timorem, dilectionem Dei, odium concupiscentiae etc." sagt Melanchthon in der Apologie.[29]

Wie im Zusammenhang mit der Rechtfertigung der Heilige

Geist durch das Wort und die Sakramente den rechtfertigenden Glauben bewirkt und die Sünden vergeben werden (CA V), so werden im Zusammenhang mit der Heiligung der Glaube vom Heiligen Geist bewirkt und die Sünden vergeben, dadurch nämlich, dass er die Menschen zuerst in seine heilige Gemeinde einführt und in den Schoss der Kirche legt und durch die Predigt und die Sakramente sich so den Glaubenden schenken lässt und zu Christus hinführt (GK II, 37-38; IV und V; vgl. CA XIII).

Unsere Reflexionen über den heiligmachenden Heiligen Geist haben uns zugleich aus einem bestimmten Gesichtspunkt - der Möglichkeit, auch die Rechtfertigung vom Standpunkt des göttlichen Handelns am Menschen als eine Form von Heiligung anzusehen - zu einer im Verhältnis zum lutherischerseits Ueberkommenen unterschiedenen Beurteilung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung geführt. Das ist von Bedeutung für das Verständnis der einen, heiligen Kirche. Der Glaube macht heilig,[30] obgleich noch gegen den alten Adam gekämpft werden muss. Wir bleiben, wie Luther im GK sagt, "halb und halb reine und heilig, auf dass der heilig Geist immer an uns arbeite durch das Wort und täglich Vergebung austeile bis in jenes Leben, da nicht mehr Vergebung wird sein, sondern ganz und gar rein und heilige Menschen...Siehe, das alles soll des heiligen Geists Ampt und Werk sein, dass er auf Erden die Heiligkeit anfahe und täglich mehre durch die zwei Stück: christliche Kirche und Vergebung der Sünde."[31]

ANMERKUNGEN

1. AS II,2,1. Zitat nach "Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930", Göttingen 1979 .

2. Leif Grane, Confessio Augustana, København 1981, 28-29.

3. Hilding Pleijel, Vår kyrkas bekännelse. Studier i symbolik, Lund

1941, 28-29.

4. CA, praefatio; CA, Beschluss des ersten Teils, lat. Text; CA, Anfang des zweiten Teils, lat. Text. Vgl. "sancta ecclesia catholica", Apostolicum, "catholica et apostolica ecclesia", Nicaenum, und "catholica fides", Athanasianum 1.

5. Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnischriften, München 1948 ; Friedrich Brunstäd, Theologie der lutherischen Bekenntnischriften, Gütersloh 1951; Holsten Fagerberg, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537, Göttingen 1965.

6. Schlink 1948, 99; Brunstäd 1951, 28.

7. Fagerberg 1965, 118.

8. Bei Fagerberg 1965, 158, 169.

9. Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Bearbeitet von Herbert Immenkötter, Corpus Catholicorum 33, Münster 1981 , 78-79.

10. Ich verweise auf Grane 1981, 27-34; Fagerberg 1965, 116-119; Regin Prenter, Kirkens lutherske bekendelse. En aktuel theologisk udlaegning af den Augsburgske bekendelse 1530, Fredericia 1978, 24-37.

11. Siehe Fagerberg 1965, 117, 122.

12. Siehe Prenter 1978, 28-31.

13. Konrad Marc-Wogau (Filosofisk ordbok, Lund 1984[3], 18) definiert "accidens" als "zufällige Bestimmungen".

14. Ueber die Akzidensbegriff siehe Jürgen Mittelstrass (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie I, Mannheim 1980, 61.

15. In letztgenannter Hinsicht folgen die Bekenntnisschriften einfach der katholischen Tradition, und zwar der Synode von Seleukia 410, der Synode von Toledo 589 und dem zweiten ökumenischen Konzil von Lyon 1274. Die Lehre wird auch unter Berufung auf z.B. Joh. 16:14-15 und die patristische Tradition begründet. Vgl. die orthodoxe Lehre, dass der Sohn nur vom Vater ausgeht, eine Lehre, die mit Joh. 15:28 begründet wird.

16. Athanasianum 10; CA I,3.

17. Athanasianum 11,14; KK II,4; CA I,2.

18. Fagerberg 1965, 239.

19. Grane 1981, 62.

20. So Schlink 1948, 288; Fagerberg 1965, 179. Siehe auch den Kommentar von Grane 1981, 65-68.

21. Grane 1981, 62, 67-68.

22. GK II, 63-65.

23. GK II, 38.

24. KK II, 6.

25. SD III, 40-41.

26. GK II, 37, 41.

27. CA V, 3.

28. Apol. IV, 125, 136. Siehe auch XXIV, 26.

29. Apol. IV, 349. Siehe auch IV, 351; Ep. VI, 4; SD VI, 17-18.

30. GK I, 145-146. Vgl. GK I, 91-92, 94: Gottes Wort macht heilig.

31. GK II, 57-58.

Thomas Ihnken

DIE SEMITISMEN BEI MAKARIOS/SYMEON

Seit längerem ist es bekannt, dass der Autor des Corpus Macarianum dem Milieu des syrischen Asketismus entstammt, seitdem man ihn als einen Wortführer der Messalianer identifizieren konnte.[1] Obwohl die Heimat dieser volkstümlichen Bewegung das syrischsprachige Mesopotamien war, ist es doch unbestreitbar, dass die Originalsprache des makarianischen Werkes das Griechische ist.[2] Die Eigenart des makarianischen Griechisch besteht nun darin, dass in ihm in grossem Umfang Spracheigentümlichkeiten des Semitischen, insbesondere des Syrischen, Eingang gefunden haben. Auf diesen Tatbestand ist schon öfters hingewiesen worden,[3] jedoch fehlt es meines Wissens noch an detaillierten Nachweisen, so wie überhaupt Sprache und Stil des Makarios/Symeon bisher weniger gründlich untersucht worden sind, als es der literarischen Bedeutung und Sonderstellung dieses Autors angemessen wäre.[4] Die nachfolgenden Untersuchungen beschränken sich auf den wichtigen Teilaspekt der Semitismen. Der Stil des Makarios verrät eine gute Beherrschung des Griechischen und Kenntnisse der Rhetorik,[5] sowie er überhaupt eine recht gute hellenische Allgemeinbildung besass.[6] Jedoch drängen sich überall Elemente des Syrischen vor und weisen auf die Existenz eines provinziellen Idioms des Griechischen hin, von dem wir sonst nicht viele Zeugnisse haben. Bemerkenswert ist vor allem, dass wir es hier nicht einfach mit einer "Vulgärsprache" zu tun haben; das meiste vom Werk des Makarios steht vielmehr auf einer literarischen Ebene, die zwischen mündlich - diskursivem Lehrvortrag[7] und gelehrter Disputation die Waage hält. Im einzelnen gibt es auch innerhalb des Werkes "Höhenunterschiede"; es gibt z.B. die reine Katechese[8], in verhältnismässig lockerem Stil gehalten, sodann die Predigt[9], dann regelrechte Abhandlungen[10] und schliesslich - nur selten allerdings - hymnische Passagen[11], in denen die Grenze zur Poesie überschritten wird. Immer aber steht das sprachliche

Niveau deutlich über dem einer rein oralen Literatur, wie es etwa die Apophthegmata darstellen; vielmehr zeugen Ausdruck, Satzbau[12] und Komposition[13] von einer sehr bewussten literarischen Konzeption des Werkes in allen seinen Teilen. Wenn von Semitismen bei den Kirchenschriftstellern die Rede ist, so gilt es zunächst jene Fälle auszuscheiden, wo ein Bibelwort aus dem Alten (LXX) oder dem Neuen Testament, das schon seinerseits von Semitismen geprägt ist, auf die Sprache des Exegeten notwendigerweise abfärbt.[14] Was hier allein interessiert, sind die originären Einflüsse des Semitischen, die nicht von einer biblischen Wendung inspiriert sind. Im folgenden habe ich verschiedene Anzeichen solchen Einflusses zusammengestellt.

Rein syrische Wörter

Das Wort βιζακιον "kleines Steinchen", das in H 17,7,102 in der pleonastischen Junktur βιζακιον λιθου auftritt und das von der Parallelsammlung B mit ψηφι wiedergegeben wird (BI 181,6), kommt direkt von syr. **bezqâ** (mit derselben Bedeutung), das auch in den lautlich noch näher liegenden Formen **b^{e}zâqâ**, **bezâqâ** und **bezaqâ**[15] bezeugt ist. Es findet sich sogar die genau entsprechende Junktur **bezqâ d^{e}kffâ**.[16] Das griechische Wort ist, soweit ich sehe, literarisch nur noch bei Dorotheos von Gaza (M. 88. 1672 B) und Antiochos Monachos (M. 89. 1628 A) bezeugt.[17]

Gebrauch von griechischen Wörtern nach der Analogie des Syrischen Substantive

ὀφθαλμο (Auge) findet sich ausser in der angestammten Bedeutung auch in der Junktur πηγῆ[18]. Dass eine Quelle als Auge

gesehen wird, ist eine semitische Vorstellung.[19] In BII 14,9 wird von den Himmelskörpern gesagt, sie bewegten sich ἐν εὐταξια καὶ ἀληθεια καὶ ὄρῳ. Es soll in diesem Abschnitt die Wohlgeordnetheit des Kosmos betont werden, darum muss die Uebersetzung etwa lauten: (die Gestirne bewegen sich) in wohlgeordneten Bahnen. Was aber bedeuten die drei Begriffe im einzelnen? Ueber die Bedeutung von εὐταξια(gute Ordnung) kann kein Zweifel bestehen. ὄρο- meint die feste Regel, die Naturgesetzlichkeit. Was aber bedeutet ἀληθεια ("Wahrheit") in diesem Zusammenhang? Auch die Bedeutung "Realität" passt kaum besser, denn es geht hier nicht um das reale Dasein der Gestirne, der Schöpfung (im Unterschied vielleicht zu bloss eingebildeten oder vorgestellten Dingen). Was dagegen passt, ist der semitische Begriff der Beständigkeit, Sicherheit, "Wahrheit" und Wahrhaftigkeit, die in der Wurzel 'MN zum Ausdruck kommt. In diesem Falle würde man als Äquivalent für ἀληθεια direkt an syr. **amînûtâ**[20] denken, welches gerne in präpositionaler Wendung **bamînûtâ** oder **bamînû** vorkommt und dann soviel wie "dauernd", "beständig" bedeutet. Diese Bedeutung ist im klassischen Griechisch ganz ungewöhnlich. Allenfalls kann es die "Zuverlässigkeit, Wahrhaftigkeit" einer Person bezeichnen[21]; hier dagegen ist die naturgesetzlich immer gleiche Wiederkehr der Gestirnsbewegungen gemeint; ein personales Moment ist nicht erkennbar. Dieser Gebrauch dürfte im griechischen Bereich vielleicht einzigartig sein. Was die Konjunktionen betrifft, so findet man eine seltsame Polyvalenz von ὅτι das damit direkt in die Rolle des syrischen d einzutreten scheint. So gibt es nicht wenige Fälle, wo es wie jenes unveränderliche Relativpronomen verwendet wird, das dem Hebräischen und Syrischen so eigentümlich ist, wobei auch gleich die weiteren Eigentümlichkeiten der semitischen Relativkonstruktion übernommen werden. So heisst es in H 15, 25, 343 ff.: (Die Menschen sind verschieden): ἔστι τις μὴ ἀρκούμενος τῇ ἰδίᾳ γυναικί, ἀλλὰ καὶ πορνευων· καὶ ἐστιν αλλο ὅτι οὐκ ἐᾷ οὐδε ἐπιθυμιαν ἀνελθειν επι την καρδίαν αὐτοῦ . Der Sinn ist eindeutig: "...und es gibt einen anderen, der nicht einmal die Begierde in sein

Herz kommen lässt." In diesem Sinne verbessert denn auch die Sammlung B - die generell bemüht ist, Semitismen auszumerzen und den Stil zu glätten - ὅτι in das reguläre Relativpronomen ὅς.[22] Ein solcher Sprachgebrauch ist sonst nicht nachweisbar; auch das NT kennt ihn nicht.[23] In anderen Fällen findet sich auch noch die Aufnahme des Bezugswortes als flektiertes Personalpronomen wie im Semitischen (s. Nöldeke § 343 ff). H 7, 3, 50 lautet: " ...καὶ ἔστιν ἄλλος ὅτι εἰσέρχεται εἰς αὐτὸν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ...": "und dann gibt es einen anderen, zu dem die Kraft Gottes kommt"[24] (wörtl.:..., welcher zu ihm kommt die Kraft Gottes). Statt ὅτι wird in solchen Fällen auch καί verwendet.[25] Starken semitischen Einfluss zeigt der Gebrauch der Präpositionen. Auffällig ist in erster Linie der Gebrauch von ἐν das wie das semitische b sehr häufig zur Objektanknüpfung dient. Häufig - und ungriechisch - sind Formulierungen wie κοινωνεῖν ἔν τινι "teilhaben an"[26], κερασθῆναι ἐν[27] "sich vermischen mit", ἐπιποθέω ἐν[28] "sich sehnen nach", ἀπολαύειν ἐν[29], "etwas geniessen". Fremdartig ist auch der Gebrauch von ἀπό. Hier fällt besonders ἀπό τῶν im Sinne von "einige von"[30] auf, was eine direkte Uebernahme des semitischen Sprachgebrauchs ist.[31]

Auch eine Eigentümlichkeit der syrischen Zahlbezeichnung ist zu finden. In H 8, 4, 47 = BI 51, 18 ist von einer 12-stufigen Leiter zur spirituellen Vollkommenheit die Rede. Es kommt vor - heisst es -, dass jemand bis zur 12. Stufe, also dem Gipfel der Vollkommenheit gelangt ist, danach aber, weil die Gnade "sich zurückzieht", wieder um eine Stufe zurückfällt und auf die 11. Stufe zu stehen kommt. Das ist so ausgedrückt: ...ἐν καιρῷ τινι ἔφθασέ τις καταλαβεῖν ἐκεῖνο τὸ μέτρον καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν τελειότητα, πάλιν ἐνδίδωσιν ἡ χάρις καὶ κατέρχεται παρ' ἕνα βαθμὸν καὶ στήκει εἰς τοὺς ἕνδεκα. Stiefenhofer übersetzt - ganz zu recht - am Schluss: "...er steigt um eine Stufe abwärts und steht nun auf der elften."[32] Hier ist also statt der zu erwartenden Ordinalzahl die Kardinalzahl mit dem pluralischen Artikel gesetzt. Damit wird eine im Syrischen sehr beliebte Konstruktion nachgeahmt.[33]

Phraseologie, Syntax, Stilistik

Deutlich zeigt sich der semitische Einfluss in gewissen formelhaften Wendungen und syntaktischen Eigenheiten. Zunächst soll auf den Gebrauch des Plurals hingewiesen werden. Die Plurale bei gewissen Abstrakta (οἰκτιρμοί[34], φῶτα[35]), die auch im NT vorkommen und als Biblizismen gedeutet werden könnten, sind doch wohl in erster Linie als Semitismen zu verstehen.[36] Hinzu kommt - als besonders charakteristischer Syrismus, der in der griechischen Bibel nicht nachweisbar ist - der Plural κάλλη[37]. Der Plural δικαιοσύναι (gerechte Taten, Almosen) ist schon alttestamentarisch[38].

An Wendungen fallen auf z.B. ὅλος ὁ ἀδάμ (alle Menschen), wohl ein Hebraismus[39], λαλεῖν εἰρήνην (grüssen)[40], εἰς τὴν μεσότητα τοῦ κόσμου "mitten in der Welt"[41]. In H 53, 34, 10 findet man: τὴν ψυχὴν ἆραι (τινός) "sich über jemanden erheben" im Sinne von "Hochmut", "Ueberheblichkeit". Hier fällt der Gebrauch von ψυχή als Äquivalent für das Reflexivpronomen (ἑαυτόν, sich selbst) auf, der genau dem syrischen Gebrauch entspricht.[42] Auffallend ist auch der häufige Gebrauch des Passivs von εὑρίσκω (finden) im Sinne von "existieren, da sein, sich befinden" (u.a. H 32, 11, 158, CR 16, 15), der im Griechischen sonst ziemlich selten vorkommt,[43] im Syrischen aber häufig ist.[44]

Die Art, in der Makarios gewisse Genitivverbindungen verwendet, erinnert oft an den semitischen Status constructus. So sind häufig Abstrakta im Genitiv angefügt, die wie der Ersatz für ein adjektivisches Attribut wirken.[45] Dieser Gebrauch hat zur Folge, dass sich häufig an ein Substantiv wahre "Ketten" von Genitiven anreihen, die allesamt als Attribute aufzufassen sind. So wäre etwa ἡ θάλασσα τοῦ σκότους τῆς πικρίας (BI 231, 4) als "das finstere, bittere Meer" zu verstehen. Eng verbunden mit dieser Erscheinung - und häufig kaum sicher von dieser zu trennen - ist der Genitiv des Bereichs, der Herkunft und Zugehörigkeit in Ausdrücken wie "Herrscher der Finsternis", "Söhne des Lichts" usw., die meist der biblischen Sprache entstammen, aber von Makarios in

grossem Umfang auch neu gebildet werden. Dabei hat es den Anschein, als ob im Prinzip alle Begriffe, die mit dem Bösen bzw. dem Göttlichen zu tun haben, in dieser Weise aneinandergereiht werden können, was mitunter zu solchen Paradoxa führt wie η θαλασσα τοῦ σκοτου τη πικρια τῶν πονηρῶν πνευματων του αερο τουτου(so die Fortsetzung der oben zitierten Stelle BI 231, 4) oder gar weiter unten η θαλασσα τοῦ σκοτου και τοῦ παμφαγου πυρο (BI 147, 26). Ein "Meer des Feuers" bzw. "der Luft" oder "der Dämonen" - das sind ausserordentlich kühne Bilder.[46] Dieses auffällige Phänomen der "Genitivketten" ist schon früher behandelt worden. Berthold, der einige sehr instruktive Beispiele anführt[47], rechnet im Einzelfall mit redaktionsbedingten Korruptelen im Text. Dies dürfte sicher nicht zum allgemeinen Prinzip zur Erklärung solcher "Ketten" gemacht werden. Sie sind vor allem eine Stileigentümlichkeit des Makarios, zu der ich vorerst keine Parallele zu nennen wüsste.[48]

Ein Phänomen, das mit dem eben genannten eng zusammenhängt, ist auch, dass häufig in Genitivverbindungen Regens und Rectum gegeneinander ausgetauscht werden können, wie das auch schon in der Bibelsprache vorkommt[49], insbesondere wenn es sich um Genitive handelt, die eine Eigenschaft bezeichnen (s.o.). Was wir bei Makarios beobachten, ist, dass er, ebenso wie er Genitive in Ketten aneinanderreiht, so auch ihre Reihenfolge beliebig wechseln lässt. Ob von πνευμα τῆ θεοτητος (z.B. BI 222, 24) oder von θεοτη τοῦ πνευματο (z.B. CR 33, 18), von δυναμι τῆ χαριτο (z.B. BI 265, 25) oder von χαριτ τη δυναμεω (z.B. BI 129, 6 = H 1, 6, 140) gesprochen wird, macht im Grunde keinen erkennbaren Unterschied.[50] Ebenso wechselt die Anordnung der Genitive in den "Ketten" zwischen den einzelnen Sammlungen.[51] Ob der Grund dafür mehr sachlicher Natur ist - dass Makarios alle Erscheinungsformen und Attributionen des Göttlichen bzw. des Bösen als einander gleichrangig und gleichbedeutend ansah - oder ob hier von einen (semitisierenden?) Spracheigentümlichkeit auszugehen ist, dürfte nicht leicht zu entscheiden sein. Von einem sprachlichen Phänomen ist aber auf jeden Fall mit auszugehen,

denn Makarios wendet die Vertauschung von Regens und Rectum auch in weltlichem Zusammenhang an, so dass sich oft ein regelrechter Widersinn ergibt.[52] Aber auch solche Fälle zeigen, dass die Vertauschung - zumindest im psychologischen Sinne - erst dadurch möglich wird, dass Regens und Rectum als ziemlich identisch aufgefasst werden. Insofern berührt sich dieses Phänomen mit demjenigen des Pleonasmus, z.B. in der Formulierung οφθαλμο πηγῆ "Quelle" (s.o.) zum Ausdruck kommt, und der ebenfalls für den Stil des Makarios sehr charakteristisch ist.[53]

Auch auf dem Gebiet der Verbalkonstruktionen zeigt Makarios semitische Eigenarten. Besonders auffällig ist die Nachahmung des Infinitivus absolutus[54] auf verschiedene Art. Er wird als Partizip[55] wiedergegeben in BII 95, 11 = H 5, 6, 163 διακρινων μεν διακρινει ἑκαστο και οἰδεν ὁτι κτλ. "Mit seinem Verstand erkennt ein jeder und weiss... " Als Infinitiv erscheint er in BII 88, 16: (So wie wenn einer einen Panzer trägt, machen dann die Feinde etwa, nur weil er gesichert ist, keine Angriffe mehr?) το μεν ἐπελθεῖν ἐρχονται (aber wer so wohl gerüstet ist, kann sie abwehren). Zu verstehen ist: "angreifen tun sie zwar, aber..." Schliesslich geschieht die Nachahmung durch ein Adverb wie in BI 166, 17: (die Seelen der Verstorbenen) εαν μη εντεῦθεν καθαρω καθαρισθῶσι ουκ επιτρεπονται ἀνελθειν ει τα μονα τοῦ ουρανοῦ ... Der Bedingungssatz lautet übersetzt: "Wenn sie nicht schon im Diesseits vollständig gereinigt und geläutert sind..." Wie im Hebräischen und Syrischen dient also hier diese Konstruktion zur Verstärkung.[56] Häufig begegnet auch die Ersetzung des einfachen Präsens oder Imperfekts durch das Partizip Präsens mit εἰναι[57] wie z.B. in BI 138, 27: οσοι τοινυν τοι εσωθεν οφθαλμοι το νοερον φῶ τοῦτο κατοπτριζομενοι εισι λαμπον ἐν ται καρδιαι "diejenigen nun, die jenes geistige Licht schauen, das in den Herzen leuchtet...[58] ". Man muss hierin nicht unbedingt einen Semitismus sehen; da ja das "Schauen" wohl nicht als eine "momentane" Handlung angesehen werden kann, sondern eher einen Dauerzustand beschreibt, könnte man denken, dass hier jene typische "imperfektive" Umschreibung vorliegt, wie sie viele,

auch moderne Sprachen kennen;[59] aber gerade für das Griechische sind sie überhaupt nicht typisch, sondern eher Sonder- und Randerscheinungen.[60] Ganz besonders auffällig ist die Anwendung für die Vergangenheit, z.B. in BII 46, 15. Die Rede ist hier von dem Gehorsam, der die Patriarchen des Alten Bundes zu ihren Wundertaten befähigte: ὁμοιω Δαβιδ (την ἐντολὴν) φυλάσσων εἰργάζετο, ὅθεν τῶν ἐχθρῶν κατεκυρίευσεν · "Ebenso handelte David, als er (das Gebot Gottes) befolgte, wodurch er seine Feinde überwand." Statt des (ingressiven) Aoristes κατεκυριευσεν hat die Parallelstelle H 37, 1, 13: εκυριευεν also das (durative) Imperfekt. Die Handschrift B selbst (von Berthold im Apparat zitiert) schreibt κατεκυριευων ην Damit wird wieder der durative Aspekt hervorgehoben, der jedoch im Griechischen durch das einfache Imperfekt (wie im H) hinreichend deutlich zum Ausdruck kommt. Schliesslich sei noch auf eine stilistische Eigenart hingewiesen, die im semitischen Bereich als Nominativus absolutus[61] bekannt ist und der in anderen Sprachen, auch dem Griechischen, als ein Anzeichen einer besonders volkstümlichen Redeweise bekannt ist,[62] in den semitischen Sprachen aber durchaus der normalen Schriftsprache angehört. Solche Fälle sind z.B. CR 61, 11: Πρωτον μεν ὁ γευσάμενος χάριτος ἀνέψυξεν αυτοῦ ἡ ψύχη καὶ ἀνεπάη ἀναπαύσει ἐπουρανίῳ κτλ. "Zuerst nun der, der die Gnade erfährt, seine Seele wird erquickt und ruht aus in himmlischer Ruhe..." Dieselbe emphatische Voranstellung des Hauptbegriffs auch in H 2, 1, 10: ὥσπερ τὸ σῶμα οὐχὶ ἕν μέρος ἢ μέλος πάσχει, ἀλλ' ὅλον ἐξ ὅλου.παθητόν ἐστιν...

Diese Aufstellung hat gezeigt, dass die Semitismen bei Makarios sich nicht nur als Anlehnungen an die Bibelsprache verstehen lassen, sondern einen vitalen Einfluss des zeitgenösssischen Aramäisch verraten. Dies kommt daher, weil Makarios sich nicht wie viele andere berühmte griechische Kirchenschriftsteller seiner Zeit um einen klassizistischen Literaturstil bemüht, der die umgangsprachlichen Elemente zu meiden sucht. Eine solche Intention liegt Makarios offensichtlich fern. Die Messalianer, für die er schreibt, waren kein gelehrtes Publikum;[63] vereinzelt stellt Makarios sogar

eine regelrechte Bildungsfeindlichkeit zur Schau.[64] Es wird in der Sprache des Makarios/Symeon deutlich, dass in jener Zeit nicht nur das Griechische auf das Syrische[65], sondern umgekehrt auch das Syrische auf die griechische Umgangssprache des Orients erheblichen Einfluss ausgeübt hat.

ANMERKUNGEN

1. s. die moderne Literatur, besonders Desprez, "Ps.-Macaire" im Dictionnaire de Spiritualité und in der Einleitung zu seiner Edition.

2. Das beweisen u.a. das Verhältnis der verschiedenen alten Uebersetzungen (u.a. ins Syrische) zum griechischen Text und auch die vielen, nur für das Griechische sinnvollen Etymologien (s. Stiglmayr, 18-21) und Wortspiele (s. Stiglmayr, 24-27).

3. s. z.B. Desprez, Dictionnaire de Spiritualité X, col.23; Staats (Hrsg.), Makarios/Symeon, Epistola Magna, S.27.

4. Die ausführlicheste Untersuchung bietet immer noch Stiglmayr. Verschiedentlich wurden die sprachliche Gestalt der Bibelzitate bei Makarios und ihre Nähe zum Syrischen untersucht (Lit. in Dict. de Spir. X, col. 41 f.).

5. s.o. Anm. 2. zu den Redefiguren.

6. Er zeigt Kenntnis der griechischen Philosophie, wie sich an einzelnen Zügen und Wendungen zeigen lässt (zum Neuplatonismus: Dörries: Th. d. M/S, 82, 249, 368, 392).

7. Der halb-orale Charakter wird oft betont, s. z.B. Dörries, Th. d. M/S, S. 15 f.

8. Vor allem die Erotapokriseis, der Kern des "Asketikons" (H. Dörries, Symeon von Mesopotamien, Leipzig 1941, S. 9).

9. z.B. H 1, H 52.

10. Das beste Beispiel ist der "Grosse Brief".

11. H 51, 1, H 52, VII.

12. Die Sätze sind meist von beachtlicher Länge, allerdings nicht so sehr als ein Ergebnis von hypotaktischer Gliederung, sondern von üppiger Aneinanderreihung und Wiederholung.

13. Es ist kein Zweifel, dass diejenigen Stücke, die uns in tatsächlich originaler Anordnung überliefert sind (z.B. H 1 = B Λόγος 9), einen klaren Aufbau zeigen.

14. s. Blass-Debrunner, § 4.

15. s. Smith.

16. s. Smith, Suppl.

17. Das Wort hat sich in der griechischen Volkssprache weiter verbreitet mit den Ableitungen βιζάκα, βιζακιά , βιζακόπετρα , βίζακος (ξ. Δ. Δημητράκου , Μέγα Λεξικον τῆς ἑλληνικῆς γλωσσης , Athen 1949-1950). Die Herkunft des Wortes aus dem Aramäischen dürfte sicher sein (s. Lewy, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen 59, 1932, 190).

18. H 15, 48, 682 = B 67, 16.

19. syr. ʿainâ = Auge, Quelle, vgl. hbr. und arab. ʿain mit derselben Doppelbedeutung. Im griechischen Bereich erscheint diese Verwendung nur noch bei einigen anderen Kirchenschriftstellern aus dem kleinasiatisch - syrischen Raum (Gregor Thaumaturgos (M 46, 1105 D), Gregor von Nazianz (M 36, 169 A)). Auch hier darf wohl ein Einfluss des Semitischen angenommen werden.

20. "Beständigkeit, Beharrlichkeit, ewige Dauer" (s. Smith I, col. 236).

21. s. Bauer, s.v.

22. Weitere einfache Fälle: ... καὶ εἰσιν ἄλλοι λογισμοὶ καὶ νοήματα, ὅτι οὐ δύναται κατασχεῖν ὁ σατανᾶς (BI 96, 5). Zu verstehen ist, wie die Parallele klar macht: "... und es gibt andere Gedanken..., die der Satan nicht niederhalten kann." Vgl. CR 72, 5, H 17, 6, 77.

23. Nach Ausweis von Blass-Debrunner.

24. Ähnlich H 17, 7, 61: εἰσὶ γάρ τινες, ὅτι ,σύνεστιν αὐτοῖς ἡ χάρις ... Die Parallele BI 179, 27 schreibt: εἰσὶ γὰρ πολλοί , οἷς σύνεστιν ἡ χάρις... Gemeint ist zweifellos: "... es gibt nämlich manche/viele, denen die Gnade gegenwärtig ist..."

25. Die Parallele zu H 7, 3, 50 (s.o.) hat: καὶ ἔστιν ἄλλο καὶ εἰσέρχεται εἰς αὐτόν κτλ .(BI 61, 11). Der Ersatz des Relativums durch καί auch - aber nicht so deutlich - im NT (Blass - Debrunner § 442, 4b). Vgl. auch BI 96, 4.

26. H 5, 12, 461 = BII 105, 21, vgl. E 11, 90.

27. CR 71, 20 = BI 54, 6, BI 54, 19, vgl. CR 155, 13.

28. CR 52, 3, = BII 172, 4, auch mit εἰ : H 27, 17, 251.

29. H 25, 10, 155.

30. H 15, 15,201, 202: ὅταν ἔλθωσιν ἀπὸ τῶν γηΐνων πραγμάτων καὶ ἀπὸ τῶν αἰσχρῶν ...λογισμῶν .: "Wenn irdische Dinge und böse Gedanken über dich kommen..."

31. Für das Syrische (partitiver Gebrauch von **men**) s. Nöldeke § 249 C, im übrigen Blass-Debrunner § 164, 2.

32. Es hätte heissen müssen: καὶ στήκει εἰς τὸν ἐνδέκατον (βαθμόν).

33. s. Nöldeke § 239: "Für die Ordinalzahlen treten gern die Kardinalzahlen im Genitiv ein: **jawmâ dat rên = jawmâ t rajânâ** " ... der zweite Tag usw. ... Bei Zahlen über 10 ist die Genitivverbindung entweder ganz überwiegend ... oder allein üblich ..." Dass das Griechische hier den Artikel setzt, ist wohl ein Versuch, das im Griechischen nicht vorhandene d wiederzugeben.

34. Erbarmen, vgl. syr. **raḥmê**, so auch im NT, s. z.B. BII 150, 29.

35. Licht, vgl. syr. **nûhrê** vgl. NT, s. BII 126, 22; 64,19; 186, 2, CR 32, 26.

36. Blass-Debrunner § 141 f. ist bemüht, solche "empatischen" Plurale auch im klassischen Griechisch nachzuwiesen; es zeigt sich jedoch, dass sie dort vielfach einen anderen Sinn haben; wenn Abstrakta (Handlungen, Eigenschaften) in den Plural gesetzt werden, ohne dass sich der (singularische) Sinn ändert, so dürfte es sich immer um Semitismen handeln.

37. Schönheit, vgl. syr. **šûfrê**, sehr häufig, z.B. H 45, 2, 31, H 17, 4, 51 = BI 179, 18, BII 114, 1; 127, 2.

38. s. Bauer, s.v. δικαιοσύνη . Die Spezialbedeutung "Almosen" scheint aber wieder direkt aus dem Syrischen zu stammen (**zedqâ**, **zadîqûtâ** etc.). s. BI 118, 18, H 53, 30, 20 u.a.

39. **kâl - (ha)'adam**; H 12, 13, 162; BI 53, 2 u.a. (sehr häufig).

40. "den Friedensgruss sprechen", H 34, 2, 30.

41. BI 14, 2, vgl. syr. **b^{e}mes^{ç}at** mitten in, zwischen". Dieser präpositionale Gebrauch ist im Griechischen zumindest ungewöhnlich, falls er überhaupt vorkommt.

42. Vgl. den Gebrauch von syr. **nafšâ**, s. Nöldeke § 223, Brockelmann § 195. Allerdings fehlt in dem griechischen Ausdruck eine Entsprechung für das Personalsuffix, das im Syr. an **nafsâ** angefügt wird (**q^{e}ṭ nafšeh** = (wörtl.) "er tötete seine Seele" d.h. sich selbst). Diese Umschreibung findet sich auch schon im griechischen NT, s. Blass - Debrunner § 283.

43. s. Sophocles, s.v.

44. als Ethpeel von **ŠKḤ**. s. Smith II 4149 f.

45. z.B. πάθη κακίας "böse Leidenschaften" (H 19, 3, 54) (wörtl. Leidenschaften der Bosheit), πραότης ἀληθείας "wahre Sanftmut" (wörtl.

Sanftmut der Wahrheit, die Parallele BII 175, 11 hat ἀληθινη). Diese Verwendung ist sicherlich ein Semitismus, der vor allem aus dem Hebräischen kommt (s. Blass - Debrunner § 165), aber auch noch im Syrischen stark vertreten ist (meist nicht als St.cstr., sondern mit d verbunden, s. Nöldeke § 205)).

46. Noch eindruckvoller ist CR 89, 26: ἡ θάλασσα τῶν παθῶν τῆς πικρίας τοῦ σκότους τῶν πονηρῶν δυνάμεων "das Meer der Leidenschaften, der Bitternis, des Dunkels, der bösen Mächte."

47. BI XLII; erwähnt sei z.B. 130, 21. Die Uebersetzung müsste lauten: "(die Seele lebt in der) Stadt der Bosheit der Leidenschaften der Sünde der bösen Geister." Die anderen Stellen sind ähnlich.

48. Was die "Kühnheit" der einzelnen Bilder angeht, so liessen sich sicherlich Parallelen im Bereich der syrischen Dichtung, z.B. bei Ephraim, finden. Was die Tatsache der Reihung angeht, so liesse sich eine Lösung dadurch erreichen, dass man die einzelnen Kettenglieder -also die Genitive - als quasi durch Kommata verbunden, als eine asyndetische Anreihung versteht. Im Fall von BI 130, 21 also z.B. "die Stadt der Bosheit, der Leidenschaften, der Sünde, der bösen Geister."Im einzelnen dürfte allerdings schwer zu entscheiden sein, wo eine tatsächliche Unterordnung und wo eine Beiordnung vorliegt (also, um beim Beispiel zu bleiben, ob man "Bosheit der Leidenschaften" oder "Leidenschaften der Sünde" zusammenfassen oder beiordnen sollte). Mir scheint grundsätzlich die reine Beiordnung und Aufzählung die wahrscheinlichste Lösung zu sein; sie ist ein rhetorisches Mittel von grosser Eindringlichkeit, und eines der sichersten Mittel, jene "incantation parfois envoûtante" (Desprez, Ed., S. 56) zu erreichen, die Makarios bei seinen Zuhörern anstrebt. Reihung, die immer auch eine Steigerung bedeutet, erscheint als Grundprinzip des Makarios ebenso in zahlreichen anderen Wendungen und im Grossen am eindrücklichsten in den Homilien 51, I und 52, VII, wo es sich eigentlich kaum noch um Prosa handelt, sondern um hymnische Dichtung. - Zum Vergleich für die Genitivketten können möglicherweise auch Formulierungen im NT wie II Cor. 4,4 φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ herangezogen werden (s. Blass-Debrunner § 168 mit weiteren Beispielen), jedoch scheint es sich hier um tatsächliche Unterordnungen und nicht um Reihungen zu handeln (?). - Die ganze Frage müsste einmal systematisch geklärt werden.

49. z.B. Rm 7,6 καινότητι πνεύματος ,παλαιότης γράμματος , was nach Bauer mit "neuer Geist" bzw. "alter Buchstabe" wiederzugeben ist; jedoch wird meist anders übersetzt (Zürcher Bibel, Einheitsübersetzung, Luther). Bauer bringt aber noch weitere Belege, die offenbar eindeutiger sind, aus der altchristlichen Literatur, s.v. καινοτη , vgl. auch πλούτου ἀδηλότης (I. Tim. 6,17), was einheitlich mit "der unsichere Reichtum" übersetzt wird (Quellen wie oben) - obwohl man die wörtliche Uebersetzung hier ebensogut vertreten könnte wie in Rm 7,6. Blass-Debrunner (§ 165) sieht offenbar in dieser Eigentümlichkeit keinen Semitismus (im Gegensatz zu Bauer v. καινοτης) und verweist auf klassische Parallelen im Griechischen. Das ist sicherlich zutreffend (auch im Lateinischen gäbe es Parallelen, z.B. bei Tacitus). Es wäre aber die Frage, ob sie dort auch dieselbe Funktion und Bedeutung haben.

50. Zu vergleichen wären auch Fälle wie BII 179, 2 und 5, wo kurz hintereinander ἀκολούθῳ τάξει und ἀκολουθία τάξεως in offenbar demselben Sinne ("in gehöriger Ordnung") erscheinen.

51. Die Beispiele bei Berthold (BI XLII, s. Anm. 47) zeigen, wie die Redaktoren solche Ketten einfach um mehrere Glieder kürzen bzw. erweitern.

52. Ein besonders schlagendes Beispiel ist BI 229, 10. Dort ist davon die Rede, dass die Eltern für ihre Kinder Schätze und Reichtum unter Mühen und Aufopferungen **herbeischaffen**, damit diese sich der "Früchte ihrer Mühen" erfreuen können. Dabei versteht Makarios unter πονοι "Mühen" offenbar auch das Ergebnis mit, nämlich den erarbeiteten Wohlstand (diese Bedeutung des abstractum pro concreto gibt es auch im klassischen Griechisch). Er schreibt in BI 229, 6 f.: " ... denn auch Eltern ... wenden alle Mühe auf, damit ihre Kinder die Früchte (καρποί) ihrer Häuser und Werke (πόνοι) geniessen können" und wiederholt dies mit der Formulierung τοῦτο γὰρ αὐτῶν ἐστι θέλημα, ὅπως τοὺς πόνους τῶν καρπῶν αυτῶν ἀπολαυωσι, was - "böswillig" wörtlich übersetzt - hiesse: ..." dass sie die Mühen ihrer Früchte geniessen". Selbst wenn man den erwähnten Doppelsinn von πόνο berücksichtigt, so ist doch der Genitiv καρπῶν auf jeden Fall merkwürdig.

53. Weiteres Beispiel: ὁ τοῦ ἐνδυματος χιτών (H 4, 3, 32). Vgl. auch o. βιζάκιον λίθου in H 17, 7, 102.

54. Für das Syrische s. vor allem bei Nöldeke §§ 295 f.

55. So auch im NT, s. Blass - Debrunner § 422 nach LXX.

56. In diesem Zusammenhang ist darauf zu verweisen, dass alle diese Konstruktionen auch dem klassischen Griechisch nicht fremd sind (s. z.B. Blass-Debrunner § 422).

57. Bekanntlich dient diese Umschreibung vor allem im Syrischen zur Bezeichnung des Präsens (ohne "sein") s. Nöldeke § 269 und zur Bezeichnung des Imperfekts (meist mit (h)wā = erat) s. Nöldeke § 277. Während die Gegenwart fast durchgängig mit dem Partizip ausgedrückt wird, gleichgültig ob eine momentane Handlung oder eine längere Dauer ausgedrückt werden soll, so ist sein Gebrauch für die Vergangenheit auf alle Fälle von wiederholter bzw. andauernder Handlung beschränkt (für die momentane Handlung in der Vergangenheit wird das Perfekt gebraucht).

58. Weitere Fälle: BI 41, 9: (Christus) τὰ πλεῖστα ἐντελλόμενός ἐστιν, ἵνα εἰσελθωμεν εἰς τα πτέρυγας (τοῦ πνευματος) und (mit dem in seiner Bedeutung identischen γίνομαι): γῆς τεχνῖται γίνονται εἰς οὐρανον οὐκ ἀτενιζοντες οὐδε ζητοῦσι μαθεῖν τέχνην εἰς οὐρανους ἀναγειν δυναμένην (Cr 3, 17 f.).

59. Vgl. die englische "**continuous form**" he was looking at...; auch das Deutsche gebraucht in der Umgangssprache diese Umschreibung häufig: "... er war (gerade) am/beim Weggehen; er ist am Arbeiten..." (mit dem Infinitiv statt des Partizips).

60. s. Blass-Debrunner § 353. Besonders bemerkenswert ist, dass die Koine, also die volkstümliche Sprache seit der hellenistischen Zeit, diese Erscheinung noch weniger kennt (a.a.O. § 353, Anm. 3).

61. Für das Syrische s. Nöldeke § 317, Brockelmann § 220.

62. s. Blass-Debrunner § 466, besonders Anm. 1.

63. Dieses Bild vermitteln jedenfalls die äusseren Zeugnisse (gesammelt bei M. Kmosko (Hrsg.), Liber Graduum (PS I 3), App. 1, col. CLXX-CCXCIII).

64. z.B. in H 42, 1, 2 - 2, 21 = BI 171, 20-26, wo er sich gegen die heidnischen griechischen Philosophen wendet und ihnen den begnadeten ἰδιώτης gegenüberstellt. Vgl. CR 110, wo er sich gegen die gelehrte Theologie wendet.

65. s. Nöldeke XXXII. Der Einfluss der alten Kultursprache Griechisch auf die entstehende Literatursprache des Syrischen war natürlich sehr viel stärker als die umgekehrte Tendenz.

ABKÜRZUNGEN / LITERATUR

Die Werke des Makarios/Symeon sind nach Sammlungen getrennt ediert. Es bedeuten:

H	Dörries, Klostermann, Kroeger (Ed.): Die 50 geistlichen Homilien des Makarios (PTS 4), Berlin 1964. Zitiert wird nach der Nr. der Homilie, Kapitel, Zeile.
B	H. Berthold (Ed.): Makarios/Symeon, Reden und Briefe (GCS), 2 Bde., Berlin, 1973. Zitiert wird nach Band, Seite, Zeile.
CR	H. Berthold, E. Klostermann (Ed.): Neue Homilien des Makarios/Symeon aus Typus III (TU 72), Berlin, 1961. Zitiert wird nach Seite, Zeile.
H 51 -57	G. L. Marriott (Ed.): Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius (Harv. Theol. Stud. V), Cambridge, 1918. Zitiert wird nach Nr., Seite, Zeile (ausser Anm. 11 = Nr., Kapitel).
E	R. Staats (Ed.): Makarios/Symeon, Epistola Magna, . Göttingen, 1984. Zitiert wird nach Kapitel, Zeile.

Für die laufend zitierten Standardwerke gelten folgende Abkürzungen:

Bauer	Walter Bauer: Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin, 5. Aufl. 1971 (auch in englischer Bearbeitung durch W. Gingrich und F.W. Danker: A Greek-English Lexicon of the New Testament, 2. Aufl., Chigago 1979).
Blass - Debrunner	Friedrich Blass, Albert Debrunner: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 14. Aufl. bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen 1976.
Brockelmann	Carl Brockelmann: Syrische Grammatik, 12. Aufl., Leipzig 1976.
Desprez, Ed.	Vincent Desprez (Ed.): Pseudo-Macaire, Oeuvres Spirituelles I, Paris 1980.
Dörries, Th.d.M/S	Hermann Dörries: Die Theologie des Makarios/Symeon, Göttingen 1978.
M	Migne, Patrologia Graeca, (zitiert wird nach Bd., Kolumne).
Nöldeke	Theodor Nöldeke: Kurzgefasste syrische Grammatik, 2. Aufl., Leipzig 1898 (Neudr. Darmstadt 1977).
Smith	Robert Payne Smith: Thesaurus Syriacus, Oxford 1879-1901.
Smith, Suppl.	Supplement to the Thesaurus Syriacus of R.P. Smith, coll. and arr. by J.P. Margoliuth, Oxford 1927.
Sophocles	E.A. Sophocles: Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, New York 1887.
Stiefenhofer	Des Heiligen Makarius des Ägypters fünfzig Geistliche Homilien, aus dem Griechischen übersetzt von Dionys Stiefenhofer (Bibl. der Kirchenväter 10), Kempten und München 1913.
Stiglmayr	J. Stiglmayr: Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten (Wissenschaftliche Beilage zum 21. Jahresberichte des Privatgymnasiums Stella Matutina in Feldkirch), Innsbruck 1912.

Thomas Ihnken

DIE PERSONALEN GLEICHNISSE FUER DEN HEILIGEN GEIST BEI MAKARIOS-SYMEON

A. Fragestellung

Hermann Dörries hat, indem er sein grundlegendes Werk "Die Theologie des Makarios-Symeon"[1] mit den drei Hauptabschnitten "Das Böse", "Das Gebet" und "Der Heilige Geist" eröffnete, exemplarisch die drei Pole deutlich gemacht, zwischen denen sich alles Geschehen, von dem Makarios redet, abspielt: Es sind das Böse, der Satan und die Dämonen auf der einen und Gott, das Gute, der Geist auf der anderen Seite, dazwischen der Mensch, wie er in der Entscheidung Mächten steht, gegen das Böse ankämpft und dabei um den Beistand Gottes bitten muss.

Was die göttliche Seite betrifft, so stellt Dörries verschiedentlich die Frage, ob bei Makarios eine reine "Geisttheologie"[2] vorliege und inwieweit überhaupt die Person Christi und sein Erlösungswerk in diesem Denken einen Platz hätten.

Auf der anderen Seite stellt Dörries dann fest, dass Makarios die Begriffe "Geist", "Gott", "Christus" scheinbar ohne ein klar erkennbares System miteinander abwechseln lässt, und dass häufig eins für das andere eintritt.[3]

Ein Blick auf die mannigfachen Bilder und Vergleiche, mit denen Makarios das Wirken Gottes in der Seele beschreibt, besonders auf die personalen Gleichnisse, soll helfen zu klären, welche Stellung der Geist im Verhältnis zu den anderen göttlichen Personen bei Makarios einnimmt.

B. Die Funktion der Bilder im allgemeinen

Dabei muss man sich vorab über die Rolle klarwerden, die die Gleichnisse bei Makarios spielen. Beeindruckend ist ihre Fülle, sowohl was die Vielfalt der Motive als auch war ihre inhaltliche und stilistische Ausschmückung betrifft. Sie nehmen, verglichen mit den rein diskursiven Abhandlungen einen derart breiten Raum ein, dass Stiglmayr urteilte:[4] "...bedeuten diese Beispiele und Vergleiche oft eine förmliche Ueberwucherung des Lehrgehaltes." Nun muss man wissen, dass sich Stiglmayr vor allem an der "wirren Komposition" der 50 Homilien störte und der oft unlogischen und zusammenhanglosen Abfolge der Bilder. Dies ist inzwischen durch das Bekanntwerden der verschiedenen anderen Sammlungen[5] als das Ergebnis einer chaotischen Ueberlieferungssituation erkannt worden; zumindest die Anordnung und Abfolge der einzelnen Stücke darf nicht dem Autor und seiner mangelnden Kompositionsgabe angelastet werden. Stücke, die in vermutlich ursprünglichem Zustand überliefert wurden, wie etwa die 1. Homilie von H (= Logos 9 in Sammlung B),[5] zeigen klare Konstruktionsprinzipien, logische Verknüpfung der Themen und Rückbezug am Schluss auf den Anfang.[6] Andere Logoi setzen eine Behauptung in Form eines Kernsatzes an den Anfang, um sie im folgenden zu erweisen und auszuführen:[7] Hier zeigt sich ein ordnender Geist, und vielleicht sollte man doch die Hoffnung nicht ganz aufgeben, irgendwann eine mögliche Urgestalt des Werkes aus verschiedenen Sammlungen zusammenzusetzen, wenn man sich über die Kompositionsprinzipien des Makarios hinreichend klar geworden ist.

Wie eine in gutem Zustand erhaltene Bilderfolge aussieht, und wie ein Bearbeiter sie entstellt hat, mag dieses kurze Beispiel demonstrieren (BI 17, 7 - 18, 20):

Frage:

> Was bedeutet das Wort "Ein Stern unterscheidet sich vom anderen im Glanz. So auch die Auferstehung der Toten (1. Kor 15, 41 f.)?"

Antwort:

In zwei Beziehungen ist dieses Schriftwort zu verstehen, zum einen, dass sowohl im Diesseits die Seelen, die in Sünden abgestorben sind, auferstehen...zum anderen, indem durch die Auferstehung die Körper in unterschiedlichen Glanz auferweckt werden. Das "unterscheidet sich im Glanz" bezieht sich auf die Verschiedenheit in den Charismen, da "dem einen Rede der Weisheit, dem anderen Rede der Erkenntnis gegeben ist (1. Kor 12, 8)" etc.

So wie viele Lampen von einem einzigen Öl und einem einzigen Feuer unterhalten werden, aber nicht in dem gleichen Masse den Schein des Feuers - jedenfalls gelegentlich - wiedergeben, deshalb weil die eine grösser, die andere kleiner ist, so verbreiten auch jene Charismen, die durch mehr Tugenden (das ist: durch das Öl) gewachsen sind, einen helleren Schein des Heiligen Geistes.

Und wie in einer Stadt viele Menschen wohnen und sich von einem Brot und einem Wasser ernähren, so sind doch die einen von ihnen Männer, die anderen Kinder, und es gibt grosse Unterschiede unter ihnen.

Und wie der Weizen, der auf ein und derselben Erde ausgesät ist, verschiedene Ähren hervorbringt, an der einen Stelle mehr, an der anderen weniger, dann aber in ein und dieselbe Tenne gebracht und in einer einzigen Kornkammer gespeichert wird, so wird auch bei der Auferstehung der Toten unterschiedlicher Glanz den Auferstandenen zuteil, entsprechend dem Wert ihrer Tugenden und der Teilhabe an dem im Diesseits in ihnen wohnenden Heiligen Geist, obwohl das Licht um sie herum eins ist... Wenn auch ein Stern kleiner ist als der andere, so leuchten doch alle in demselben Licht, sofern nur der Mensch aus dem Heiligen Geist geboren und von der innewohnenden Sünde gereinigt ist... So wie ein Mann die Lebensweise und Nahrung des Kindes nicht verträgt..., so gelangt auch derjenige, der im Hinblick auf die Vollendung der evangelischen Tugenden seine Unmündigkeit

überwindet, zur Vollkommenheit...

Man sieht, wie Makarios zum Beweis seiner Exegese ein Bild an das andere reiht und dabei den Gedanken unmerklich weiterführt. Die Parallelfassung in H 36 ist wäsentlich kürzer; die Bilderreihe lautet hier so:

> Wie ein Weizenkorn, das auf das Land ausgesät ist, aus einem Halm verschiedene Körner hervorbringt, und auch die Ähren, einige sind grösser, andere kleiner, werden in eine Tenne gebracht, in einen Speicher. Obwohl sie verschieden sind, wird aus ihnen ein Brot gemacht.
>
> So wie einer Stadt viele Menschen wohnen, die einen Kinder, die anderen Männer oder Jünglinge sind, alle aber von einer Quelle Wasser trinken und von einem Brot essen, eine Luft atmen; oder so wie es Lampen gibt, von denen die eine zwei Tüllen, die andere sieben hat, aber wo mehr Licht ist, da beleuchtet sie auch anders - so ist es auch bei denen die sich in Feuer und Licht befinden: Sie können nicht im Dunkel sein, aber es gibt viele Unterschiede. So wie ein Vater, der zwei Söhne hat, der eine ein Kind, der andere ein Jüngling, den einen in fremde Länder und Städte schickt, den Unmündigen aber ständig bewacht, weil der nichts tun kann. Preis sei Gott. Amen.

Nicht in jedem Fall gehen die Bearbeiter derart selbständig vor; meistens sind die Texte im wesentlichen ganz parallel. Fälle wie diese geben jedoch Aufschluss darüber, mit welcher Freiheit die Redaktoren das vorliegende Material umarbeiten können. Sie änderten die Anordnung, schmückten aus, liessen weg und bildeten ganz neue Einheiten. Während im ersten Fall die gesamte Passage Teil einer Reihe von **Erotapokriseis** ist, ist sie in H zu einer vollständigen Homilie von 23 Zeilen erklärt worden; manche Vergleiche sind bis zur Unverständlichkeit verkürzt; die Syntax ist flüchtig und fehlerhaft, und das Ende bricht völlig unvermittelt herein,

ohne dass noch der letzte der Vergleiche erläutert ist.

Angesichts solcher Verfahrensweisen erstaunt es nicht, dass ganze Ketten von Gleichnissen offenbar völlig zusammenhanglos an andere Stücke angehängt erscheinen. Dabei ist oft nicht einmal ein innerer thematischer Zusammenhang erkennbar. Auch hierfür ein kurzes Beispiel:

> In der Gnade gibt es Abstufungen und Ränge. Der eine ist ein Feldherr, der freien Zugang zum Kaiser hat und kein anderer ist ein Gouverneur.
>
> So wie ein Haus, das mit Rauch angefüllt ist, diesen nach aussen abgibt und an die Luft aussen, so ergiesst auch in der Seele, die (vom Bösen) angefüllt ist, das Böse sich nach aussen und zeitigt Früchte.
>
> So wie diejenigen, die das Amt eines Provinzgouverneurs oder des königlichen Schatzmeisters anvertraut bekommen haben, immer in Sorge sind, dass sie nicht das Missfallen des Kaisers erregen, so sind auch diejenigen, denen das Werk des Geistes anvertraut ist, immer in Sorge, und haben, obwohl sie Ruhe geniessen, doch keine Ruhe. - Das Reich der Finsternis, das die Stadt, das ist die Seele, angreift, und die Barbaren, die ihr Territorium besetzt halten, werden aus ihr (der Stadt) ausgestossen. Denn der Kaiser Christus schickt Hilfe zum Entsatz der Stadt und setzt die Tyrannen gefangen und stationiert eine himmlische Garnison und ein Heer von heiligen Geistern dort, als in der ihm eigenen Stadt.
> Und schliesslich scheint die Sonne in das Herz und ihre Strahlen durchlaufen alle Glieder, und es herrscht dort tiefer Friede. Der Kampf des Menschen aber und die Prüfung und seine Liebe zu Gott werden dann offenbar, wenn sich die Gnade zurückzieht, er sich aufrafft und zu Gott um Hilfe ruft. (H 16,12,183 - 16,13,202)

Dörries hat für diese Bilderreihen den Ausdruck "Logienreihen"[8] eingeführt. Dieser Terminus, so scheint mir, hilft nicht weiter. Ein **logion** wäre nach griechischem Sprachbrauch

eine Sentenz, ein Spruch, vorwiegend aus göttlichem Munde und so verstehen sich z.B. auch die Logia Jesu. Diese Bilder haben aber nichts sentenzenartiges an sich. Es fehlen ihnen die Prägnanz und Pointierung, wie sie etwa die Apophthegmata Patrum bieten, mit ihren charakteristischen Stilmitteln wie Paradoxon und Antithese. Man kann sich nicht vorstellen, auf welche Frage sie antworten sollten (die Apophthegmata antworten in der Regel auf Fragen von Schülern).[9] Dagegen finden sich - bei den ganz kurzen Stücken nur in Spuren - jene charakteristischen makarianischen Stilmittel wie Häufung der Attribute, Reihungen und alle Merkmale des kopiosen Redestils des Makarios, die für eine "Sentenz" unpassend wären. Ihre Kürze mag im Einzelfall daher kommen, dass es sich um "Exzerpte" handelt (s.o. die beiden Parallelfassungen).

Berthold (BI XLI) übernimmt in seiner Zusammenstellung der literarischen Genera des makarianischen Corpus den Ausdruck "Logien" mit der Untergruppe der **paradeigmata**, indem er den letzteren Terminus nur auf die Vergleiche anwenden möchte, "die mit **hosper** oder **hoion** o.ä. eingeleitet" werden.[10] Er betrachtet sie als "Sonderform", die "den Logoi ein- und angefügt werden. Fragen, Logien und Beispiele können auch unvermittelt einen Logos eröffnen." Damit ist zweifellos zutreffend der Zustand beschrieben, in dem sich die Sammlungen heute präsentieren. Gerne wüsste man, ob derartige Kompositionen original sein können oder von der Hand der Bearbeiter herrühren. Wahrscheinlicher scheint mir letzteres, weil kaum jemals ein solches "Logion" völlig isoliert steht, sondern meist mit mehreren anderen sowohl thematisch als auch sprachlich - durch Konjunktionen wie "denn", "aber", "also" - verbunden ist. Ausserdem hat das zuerst angeführte Beispiel (BI 17, 7 - 18, 20 mit seiner Parallele in H 36) deutlich gemacht, dass diese Bilderketten ihre ganz bestimmte Funktion in der Argumentation des Makarios haben, so dass ein Bild ohne voraufgehende These wie ein Beweis ohne ein zu Beweisendes wäre. Andererseits ist es natürlich möglich, aus einem vorangestellten Bild eine These zu entwickeln, so wie es etwa die Homilie 1 - in sicherlich ursprünglicher Gestalt -

vorführt. Wie dem auch sei, jedenfalls hat es den Anschein, als ob die Bearbeiter gerade auf die Bilder des Makarios besonderen Wert gelegt hätten, wenn sie ganze Homilien nur aus ihnen bzw. ihren Kurzfassungen zusammensetzen oder gar ein Einzelbild von nur 12 Zeilen zu einer Homilie für sich erklären.[11]

Dieser Einschätzung können wir uns heute nur anschliessen. Dörries urteilte, Makarios sei ein Denker, der "in Bildern, nicht in Begriffen denkt",[12] und ein moderner Forscher meint, gerade die Bilder machten den besonderen Reiz des Werkes aus.[13] Mag Makarios wiederholt "dogmatische" Fragen behandeln und auch durchaus Kenntnis in der theologischen und philosophischen[14] Begriffswelt offenbaren, so verliert er doch nie den Zweck der Erbauung der gleichgesinnten Brüder aus dem Blick, und was wäre dafür besser geeignet als diese poetisch ausgeführten Bilder? In den meisten Teilen bilden Argumentation und Bilder ein unverkennbares Ganzes.Natürlich gibt es viele Passagen, in denen sich Makarios apologetisch verhält und in einem rein argumentierenden Stil schreibt, weitgehend auf Bilder verzichtend (dazu gehört z.B. als herausragendstes Beispiel der Grosse Brief, darin vor allem das 13. Kapitel). Aber selbst in diesen Passagen wendet er sich als Zuhörer an die gleichgesinnten Brüder - mag das nun im einzelnen literarische Fiktion sein oder nicht.

Auf der anderen Seite ist zu fragen, welchen Stellenwert die Bilder für das Denken und die Dogmatik des Makarios insgesamt einnehmen. Dazu gehört auch die Frage, wie konkret sie verstanden werden dürfen.

Die "Thesenliste" der messalianischen Irrlehren[15] verurteilt eine Reihe von Bildern, die Makarios tatsächlich gebraucht. Darunter befindet sich auch das häufige Bild der "Brautmystik",[16] das in seiner plastischen Ausmalung[17] Anstoss erregte; ebenso die Bilder, die von dem Bösen in der Seele gemalt werden: Tiere, Schlangen, Dämonen.[18] Dies ist nun doch wahrscheinlich ein Missverständnis dessen, was Makarios sagen will, vor allem ist es eine völlige Verkennung der poetischen Absicht, die nun einmal erfordert, dass ein Bild

ausgeschmückt und plastisch gemacht wird.[19]

Von einem **dogma** kann an solchen Stellen überhaupt nicht die Rede sein. Alle diese Vorstellungen, so sehr sie auch ausgemalt werden, verlassen niemals die Sphäre des Vergleiches; da, wo Makarios dogmatisch wird und argumentiert, finden sich nur die Abstrakta **hamartia, to kakon, he kakia, he poneria** usw.

Es ist sicher, dass typisch messalianische Vorstellungen bei Makarios vorkommen; jedoch hätte er nie über so viele Jahrhunderte hinweg als orthodox gelten können, wenn es nicht offensichtlich wäre, dass diese Bilder, die sicherlich viele volkstümliche Vorstellungen aufnehmen, so organisch in einer von philosophischem Geist durchdrungenen Mystik gleichsam verwoben und überhöht worden wären. Nur als Parabeln also, nicht als eigenständige dogmatische Aussagen dürfen sie daher verstanden werden.[20]

C. Darstellung der Motive in den personalen Gleichnissen

Im folgenden habe ich nun alle jene Bilder zusammengestellt, in denen eine personale Vorstellung des Göttlichen zum Ausdruck kommt, in der Hoffnung, dass dadurch das Specificum des Geistes und seine Stellung innerhalb der Trinität am besten beleuchtet werden kann. Dabei habe ich diejenigen Vergleiche herausgestellt, die voll ausgeführt sind und nicht etwa nur in einer Formel wie "der wahre Arzt Christus" in Reihung mit vielen anderen Prädikationen erscheinen. Die Fülle dieser Nennungen ist so gross, dass sie den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde; ich hoffe, dass man demnächst in meinem Index das vollständige Material zu diesen einzelnen formelhaften Ausdrücken vollständig finden wird. Ebenso mussten hier die sehr zahlreichen Vergleiche aus der Natur (Naturkräfte wie Sonne, Feuer usw., Nahrungsmittel wie Öl, Wasser, Brot usw., Pflanzen und tote Natur, Krankheiten), der menschlichen Artefakte und Verzeuge wie Gefässe, Kleider,

Lampe usw. wegen der übergrossen Fülle des Materials entfallen.

Es gibt nur wenige Stellen, an denen so etwas wie ein System der Trinität vorgestellt wird. Hier ist bemerkenswert der Vergleich mit einer Familie, in der Gott den Vater, der Geist die Mutter und Christus den Sohn darstellt.[21] Hierbei fällt bereits auf, das für den Geist neben **pneuma** auch **charis** verwendet wird, hier in der charakteristischen Verbindung **charis tu pneumatos**. Diese beiden Begriffe dürfen für den Zweck dieser Untersuchung als synonym angesehen werden. Das Thema der Mutter ist überhaupt häufig. Bemerkenswert ist, dass in BI 40 das Comparandum der **logos** ist. Wie im folgenden noch deutlich wird, ist auch dieses Wort bei Makarios eine Bezeichnung für den tätigen, im Menschen wirkenden Geist. Dagegen ist Christus die Mutter in BI 138, 30. Zu dieser Thematik vgl. das Referat von Herrn Martikainen. Gelegentlich erscheint der Geist als Leibesfrucht,[22] die der Mensch gebiert. Diese Vorstellung knüpft an Is. 26, 17 f. an. Ein ganz zentrales Thema ist die sogenannte "Brautmystik".[23] Hier ist es durchgehend die Seele, die als weiblich und Christus, der als der Bräutigam vorgestellt wird. Dabei sei angemerkt, dass es einmal heisst, die Seele habe Gemeinschaft mit dem Geist Christi (**psyche koinonusa to(i) hagio(i) pneumati autu** scil. **tu kyriu**). Das leitet über zum Thema der Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist.[24] Nicht selten erscheint Gott - Christus auch als Ehemann,[25] der bei der Seele als seiner Ehefrau wohnt. Seltsamerweise begegnet dieses Thema aber auch einmal in der Form: Gott ist wie ein schönes, reiches Mädchen (**horaia kore kai sophotera kai plusiotera hyper pasas**),[26] das sich einen armen Mann (den Menschen) zum Gatten nimmt.

Das Gleichnis vom Kaiser[27] (**basileus**) - Makarios denkt hier sicher nur an den byzantinischen Kaiserhof - wird niemals auf den Geist sondern immer nur auf Gott und Christus angewandt. Die Reichhaltigkeit dieser Thematik deutet auf persönliche Erfarungen des Autors mit dem Hofleben hin, was ein interessantes Licht auf seine Person wirft. Auffallend ist dabei das Bild vom Circus, in dem Gott als Kaiser mit

seinem Hofstaat, den Himmlischen, als Zuschauer des Kampfes (**agon**) des Menschen gegen das Böse auftritt.[28]

Ähnlich ist es bei Gott als dem Hausherrn[29] der Seele. Dabei ist bemerkenswert, dass einmal der **logos**, also der Geist, die Rolle des Majordomus (**oikonomos**) übernimmt, der das Haus der Seele für den Hausherrn (**ho epuranios despotes**) herrichtet und schmückt.[30] Er erscheint hier also in gleichsam dienender Funktion. Derselbe **logos** wird aber auch als Gutsbesitzer[31] dargestellt, der die Seele für sich arbeiten lässt.

Das Bild vom Lehrer ist völlig auf den Geist bezogen (**charis, pneuma**). Als ein **paidagogos** weiss er die Seele auch zu züchtigen, wenn sie in Gefahr ist, sich selbstgerecht, gleichsam "unartig" zu benehmen.[32] Einmal ist dieser Erzieher auch mit der Mutter identisch.[33]

Das Bild vom himmlischen Artzt der Seelen bezieht sich ausschliesslich auf Christus, den **epurainos iatros**.[34]

Das Bild von der Amme erscheint zweimal. Beide Male ist nicht klar erkennbar, wer der Bezugspunkt ist,[35] jedenfalls schliesst das eine Bild vom Einsaugen der **charismata** direkt an ein Bild von Christus als Bräutigam an.[36]

Der Landmann (**georgos**), der die Seele bearbeitet, mit gutem Samen besät und aus Ödland einen fruchtbaren Acker oder Garten macht, ist natürlich immer Gott - Christus (**ho kyrios, Christos**).[38] Ähnlich steht es auch mit den anderen Berufen. Christus zieht als Fischer[39] den Menschen aus der Wassertiefe des Bösen empor. Er erbaut die Seele als Architekt.[40] Er härtet die Seele im Feuer der Versuchungen wie ein Töpfer[41] seine Gefässe brennt. Er formt die Seele wie ein bildender Künstler[42] (**argyrokopos, anglypharios, latomos, technites** u.a.). Schliesslich bietet er himmlische Güter feil wie ein Markthändler[43] (**pragmateutes...estese ten panegyrin autu**). Natürlich ist Christus der Steuermann[44] auf dem Meer. Auch als Maler[45] des himmlischen Bildes in der Seele erscheint er.

Demgegenüber ist es bemerkenswert, dass einmal der **logos** (auch als **charis** bezeichnet) als ein Gerber erscheint, der die Tierhäute säubert, um sie zur Pergamentherstellung vor-

zubereiten.[46] Diese Haut ist die Seele, in die dann die göttlichen Gesetze eingeschrieben werden sollen.

In erzieherischer Funktion erscheint der Geist wieder in dem Bild vom Zureiter,[47] der die Seele wie ein Wildpferd zähmt und für den Krieg (gegen das Böse) abrichtet und tauglich macht. Im gleichen Atemzug wird aber diese Funktion auf Christus übertragen (**psyche chalinagogumene hypo tu pneumatos...kai heniochumene hypo tu epibatu Christu**).

In einem ähnlichen Bild wird der Wagen der Seele gelenkt von Christus und vom **pneuma**, als dem Wagenlenker.[48]

Der Richter, der in der Stadt (der Seele) die Verbrecher (die Dämonen) aufspürt, gefangensetzt, aburteilt und hinrichten lässt,[49] ist Christus, in einem Falle als der Beauftragte des Königs[50] (Gott - Vaters).

Auch als Feldherr ist es Gott (**ho theos, ho kyrios**), der mit seinen himmlischen Heerscharen gegen den Satan zu Felde zieht.[51] Ebenso ist es Christus, der in den alttestamentarischen Gestalten des Mose,[52] sein Volk aus der Knechtschaft befreiend, als König von Israel[53] und Hoherpriester[54] erscheint.

Ferner ist Christus der Freund[55] des Menschen. Dagegen ist es die **charis**, die den Menschen trägt und hält wie ein Jüngling (**neaniskos**) ein Kind (**paidion**).[56]

Als personal gefasst kann schliesslich ein Bild gelten von der Biene, die die Wabe im Bienkorb baut, so wie die **charis** in den Herzen "ihre Liebe wirkt" und die Herzen von der Bitterkeit zur Süssigkeit umschafft.[57]

Es soll nun untersucht werden, ob sich aus diesen Vergleichen ein bestimmtes Bild des "Geistes", der "Gnade" und des "Logos" in Kontrast zu den anderen göttlichen Personen zeichnen lässt. Da scheint es nun auf den ersten Blick, als ob der Geist und die Gnade vorwiegend die weibliche Rolle übernähmen (die Mutter), während Gott als Vater und Sohn, Herrscher, Beamter, Hausherr und Handwerker die männliche Rolle übernimmt. Diesem Eindruck steht jedoch entgegen, dass das Bild der Mutter auch auf Christus bezogen wird, und dass es Gott ist der mit einem Mädchen verglichen wird. Zwiespäl-

tig ist der Befund auch da, wo es sich um die Erziehung der Seele handelt. Wo die Seele als ein aufzuziehendes Kind vorgestellt wird, dort erscheint die Gnade, der Geist, obwohl mit dem Knabenerzieher (**paidagogos**) eine männliche Figur vorgeführt wird, ebenso wie der Jüngling, der ein kleines Kind auf seinen Armen trägt. Bei der Dressur des Wildpferdes dagegen, ebenso beim Wagenbild, werden sowohl der Geist wie auch Christus als Reiter bzw. Lenker genannt. Wenn es überhaupt möglich ist, diese Vergleiche für den Geist unter einen Nenner zusammenzufassen, so wäre das die Erziehung, insbesondere die Kindererziehung.[58] Das pädagogische Moment ist jedenfalls wichtiger als das weibliche, wie diese wenigen Beispiele beweisen mögen,so wie das weibliche Element nur als das Mütterliche erscheint. Bemerkenswert bleibt trotzdem, dass gerade das Muttermotiv auf Christus bezogen wird, so wie andererseits der **logos** die Rolle des Hausherrn übernehmen kann. Man kommt am Ende nicht umhin, festzustellen, dass trotz aller erkennbaren Schwerpunktbildungen die Personen der göttlichen Dreieinigkeit von Makarios als eine im wesentlichen identische Einheit gesehen werden. Das gilt aber auch für die Begriffe **charis** und **logos**, die als im wesentlichen gleichbedeutend mit **pneuma** gesehen werden können. Es kann immerhin festgestellt werden, dass zwar "geistförmige" Vergleiche auch auf Christus bezogen werden (Mutter), dass aber das Verhältnis nicht in dem Sinne umkehrbar ist, dass die charakteristischen Christus-Vergleiche (König, Arzt) auf den Geist bezogen werden. Immer wieder betont Makarios die völlige Identität der Personen der Trinität[59]. Wenn auch die Stellen nicht selten sind, wo der Geist als Gabe Gottes, als Werkzeug in der Hand Gottes angesprochen wird - als Mittler zwischen Mensch und Gott - so tritt er doch meist selbständig handelnd auf. Das bedeutet nicht, dass, wenn mehrere der göttlichen Personen gemeinsam auftreten, nicht doch eine gewisse Abstufung stattfände; so ist z.B. der **logos** ein Diener Gottes des Herrn als "Hausmeister" der Seele, ebenso wie er die Seele als "Gerber" für den höheren Zweck, die Niederschrift der göttlichen Gesetze, quasi vorbereitet.

Betrachtet man nun die genannten Bilder, so ist es offensichtlich, dass ihre Mehrzahl gar nicht dem Geist, sondern Gott - Christus, dem Herrn, gilt. Es fällt auf, dass der Geist, jedenfalls was diese Gleichnisse angeht, keinesfalls die "Hauptperson" ist. Vielmehr ist es vor allem Christus, der in der Seele wohnt, herrscht, waltet und wirkt. Man könnte sich also die Frage stellen, inwieweit die Bezeichnung "Geisttheologie" auf Makarios überhaupt passt.

Etwas anders steht die Lage bei den nicht-personalen Vergleichen, die wegen ihrer Fülle hier nur angedeutet werden können. Es ragen die Element-Vergleiche hervor. Es ist viel die Rede von dem göttlichen Feuer, das die Seelen wie in einem Schmelzofen umschafft und sie wie das Gold läutert und reinigt; sie (die Seelen) werden durch das Feuer wie in einem Brennofen gegen das Böse gehärtet, die toten Leiber aber fügt das Feuer bei der Auferstehung wieder zusammen. Ebenso ist die Rede von dem Licht, das die Seelen erhellt und ihnen "Kleider des Lichts" verleiht, die bei der Auferstehung auch nach aussen dringen und den ganzen Körper umhüllen.

Wenngleich auch Junkturen wie **pyr t. Christu, tu theu** nicht selten sind, so gehören doch solche Vorstellungen mehr zum Bereich des Geistes (als einer abstrakten Macht) als zu dem des personalen Gottes.[60]

D. Makarios/Symeon als Lehrer und Dichter

Wenn aber nun die Entscheidungsfrage gestellt wird, ob die Theologie des Makarios zuerst oder ausschliesslich eine "Geisttheologie" sei, so muss daran erinnert werden, in welch einheitlicher Weise Makarios sich den Gesamtbereich des Göttlichen denkt. Vor diesem Hintergrund heben sich solche Fragestellungen (wie nach der "Geisttheologie") eigentlich auf. Für Makarios selbst sind sie offenbar ohne Gewicht. Wenig kommt es im Grunde bei diesem Autor auf einzelne Begriffe und Worte an[61]; jedenfalls muss man sich darüber im

klaren sein, dass er sie fast nie in dogmatisch festgelegter Weise gebraucht.[62] Das Wesentliche des makarianischen Denkens offenbart sich in der Gesamtheit seiner Darlegungen, im Miteinander und Ineinander von begrifflicher Aussage und bildhafter Erläuterung. Dabei muss die einfache, aber keinesfalls kunstlose Prosa des Makarios als eine Art von Dichtung gesehen werden. Dem Eindruck des "charme"[63] ist nachzugehen. Gerade die starke Eindringlichkeit der Bilder, mit denen Makarios den Kampf gegen das Böse beschreibt und die innigen Idyllen, die er von der in Gott zur Ruhe gekommenen Seele und der himmlischen Freude zu malen weiss, dürften die Ursache für die anhaltende Beliebtheit des Makarios bis hin zum protestantischen Pietismus sein. Es ist jene eigentümliche Mischung von orientalischem Bilderreichtum und östlicher Frömmigkeit mit griechisch-byzantinischer Bildung, die dem Werk des Makarios seine in mancher Hinsicht einzigartige Stellung unter den Kirchenvätern sichert.

ANMERKUNGEN

1. Göttingen 1978; im folgenden = Th. d. M/S.
2. Vor allem im Kapitel "Geist Christi?", Th. d. M/S., S. 316-335.
3. Th. d. M/S., S. 240.
4. J. Stiglmayr, Sachliches und Sprachliches bei Makarios von Ägypten, Feldkirch, 1912, S. 31.
5. s. Abkürzungsverzeichnis
6. Die thematischen Uebergänge sind zwar manchmal überraschend, so wie der Wechsel vom Licht - Thema zum Salz - Thema in H 1, 5, 102 = B I 127, 23, aber nicht unvermittelt. Verbindungsglied sind die Apostel, die im Evangelium sowohl als Licht wie auch als Salz bezeichnet werden. Der Rückbezug auf den Anfang, die Ezechiel - Vision, wird in H 1, 12, 257 = B I 133, 11 hergestellt.
7. z.B. H 5 = B Logos 48.

8. Zuerst wohl in S. v. M., z.B. S. 85, 173, 219.

9. Es ist zuzugeben, dass sich in den Apophthegmata - Sammlungen auch solche Einzelvergleiche als selbständige Einheit finden. Sie sind aber keineswegs typisch für die Gattung.

10. Dabei ist es offensichtlich, dass die grosse Mehrzahl dieser "Logien" eben diese Bilder sind. Die übrigen von Berthold angeführten Passagen wie z.B. B I 76, 1 - 77, 14 und 77, 30 - 79, 9 könnte man als eine Reihe von "Kurzpredigten" bezeichnen, wenn es nicht offensichtlich wäre, dass viele von ihnen doch miteinander zusammenhängen und einen fortlaufenden Text bilden (wie z.B. B I 76, 1 - 77, 14); im übrigen sind die Bearbeiter, wie sich überall zeigen lässt, auch mit den diskursiven Teilen des Werkes ebenso willkürlich umgegangen wie mit den Gleichnissen, indem sie das Gesamtwerk in mitunter kleinste Einzelteile zerschnitten haben und hernach oft sinnwidrig wieder zusammensetzten. Man wird also auch hier der Ueberlieferung die Schuld geben müssen, wenn einzelne kleinere Passagen isoliert dastehen.

11. Beispiele finden sich vor allem in der Sammlung H: H 22 (Ein Einzelbild von 12 Zeilen), H 36 (Zwei thematisch zusammengehörige Bilder, insgesamt 22 Zeilen), ebenso H 39. Die meisten anderen Homilien (bzw. Logoi der anderen Sammlungen) sind viel länger und variieren zwischen 100 und 500 Zeilen.

12. Th. d. M/S., S. 206 mit Anm. 1. Zur Rolle der Gleichnisse vgl. auch S. 120: "Symeon hält einen Gedanken für nicht verstanden, ehe er ihn nicht ins Bild gefasst hat."

13. V. Desprez, Ps. - Macaire, Oeuvres spirituelles I (1980), S. 28.

14. Ein Einfluss (neu-)platonischer, vielleicht auch aristotelischer Terminologie ist erkennbar; vgl. Th. d. M/S., Register s.v. "Plato", S. 475. Sehr bestimmend ist z.B. der Gegensatz **phainomena, horata** (äussere, irdische Welt) als Abbild und Schatten der **ahorata, alethina, pneumatika** (z.B. B I 229, 14f., 250, 2, s. Wortregister s.v. **phainomai** in B II S. 305).

15. Io. Damascenus, De Haeresibus Compendium 80, abgedruckt bei M. Kmosko, Einleitung zu Liber Graduum (Patrologia Syriaca I 3, Paris 1926), col. CCXXXI - CCXXXV als Testimonium XVI - XVII; ähnlich auch a.a.O. Test. XIV.

16. Kmosko, Test. XVI, Nr. 8, Test. XIV, Nr. 4.

17. z.B. B I 21, 11; in B II 64, 9 heisst es: "... die Seele sehnt sich, wie ich zu sagen wagen möchte (**hina tolmesos eipo**), nach der mystischen Vereinigung (**synusia**) mit IHM wie ein Mädchen."

18. Test. XVI, Nr. 12 u. 2, Test. XIV, Nr. 1, vgl. z.B. H 28, 1, 9.

19. So nennen es Test. XVI u. XIV in ihren Einleitungen.

20. Auf das schwierige Problem des Messalianismus und der Beziehung des

Makarios zu ihm möchte ich hier nicht eingehen. Mir scheint aber, die Tatsache, dass die Verurteilten Thesen (s.o. Anm. 15-19) fast sämtlich aus Makarios entnommen - oder besser gesagt: entstellt - wurden, beweist zunächst nur, dass die Gegner offenbar nichts Passenderes finden konnten. Wenn es sich wirklich um eine volkstümliche Bewegung bei dem Messalianismus gehandelt hat - und dafür sprechen alle Fremdzeugnisse -, so darf man wohl davon ausgehen, dass es wenig Schriftlichkeit gab; die Bemerkung in Test. XIV, Nr. 19, dass Messalianer bei der "Inquisition" alle ihnen vorgeworfenen "Dogmen" ableugnen, mag ein Hinweis dafür sein. In jedem Fall bleibt es eine seltsame Ironie der Geschichte, dass ausgerechnet jener Mann zum Kronzeugen der Anklage herhalten musste, der immer wieder, obwohl jener Bewegung tief verbunden, doch seine Brüder vor Auswüchsen, Uebertreibungen und Irrtümern (Verachtung der Arbeit, Ablehnung der Kirche als Institution, wilde Gebärden und Schreie beim Gebet u.a.) so überaus nachdrücklich gewarnt hat.

21. H 28, 4, 49, B II 157, 1. Das Mutter-Bild erscheint ausgeführt auch in H 46, 3, CR 9, 28, 112, 14, 151,15, 154f. B I 40 203, 13, H 30, 2, 28. Vom Mutterleib (**gaster, metra**) des Geistes, aus dem die "Kinder des Geistes" geboren werden, reden H 30, 2, (43, 5), CR 71. Gott-Christus als Vater dagegen, der Kinder "aus seinem Geist" zeugt H 14, 4, 5; 30, 2. Von den "himmlischen Eltern" ist in H 30, 3 die Rede.

22. CR 9, 6ff. 163, H 52, 26, 3.

23. Breiter ausgeführt in H 4, 6, 8, 1, 15, 1; 36, 16,24, 18, 7, 26, 13, 27, 3, 32, 9, 45, 5, 7, CR 136f., B II 159, 3, 208f., 210f., Eph 49, 35, B II 214. Eine linguistische Begründung dieser "sexuellen" Metaphorik bringt H 52, 27, 5ff. mit den Paaren **uranos - ge** und **Christos - psyche.**

24. vgl. Th. d. M/S. S. 237-243.

25. z.B. H 15, 1, CR 84, H 53, 36, XVII. Die Treue der Ehefrau-Seele wird geprüft in B I 20.

26. H 7, 1.

27. Ausserordentlich häufig. Breiter ausgeführt in H 5, 5, 6, 7, 1, CR 16f., B I 36f., B II 37, 23 - 31, 199f., H 15, 30; 47; 45, H 39.

28. B I 10, 46, 17 ff., 47.

29. H 28, 2, 33, 3, B I 221, B II 8 f.

30. B I 251, 28.

31. B I 33, 26.

32. H 19, 8; 9, H 32, 10.

33. B I 202, 1 - 15.

34. H 20, 4 - 7, 30, 8; 9, 44, 3; 4, 45, 3, CR 35 f., B I 239, 242 ff., B II 212 f.

35. H 45, 7, B I 138, 30.

36. H 45, 7.

37. Sehr häufig, u.a. in H 28, 2; 3; 7. CR 136, B I 70 f.; 75. 167. 216 f. 230.

38. Ausgeführt in H 44, 3; 4.

39. B I 71, 73, 10.

40. CR 9, 15 ff., 24.

41. H 26, 3, CR 1, 11 ff.

42. H 16, 7, CR 76.

43. B I 72 f.

44. H 28, 2.

45. H 30, 4.

46. B II 154 f.

47. H 23, 2.

48. H 1, 1, B I 166, 22 - 26, H 52, 28, 1.

49. CR 89, 17, 99 f.

50. CR 99 ff.

51. H 15, 30; 46, B I 232, 13 ff.

52. H 47.

53. B I 235 f.

54. H 1, 6, 32, 5, 47, 2, CR 29, B I 150.

55. H 28, 5.

56. H 16, 12, 179.

57. H 16, 7.

58. Zur erzieherischen Funktion der Gnade s. Desprez (Ed.), S. 60 f.

59. Zum trinitarischen Verständnis des Makarios s. Th. d. M/S. s. 188 f. In eigenartiger Weise scheint die Kritik in Kmosko Test. XIV Nr. 6 zu passen: "Sie (die Messalianer) behaupten, dass die drei hy-

postaseis des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes sich in eine einzige **hypostasis** auflösten (**analyontai**)." Jedenfalls gebraucht Makarios das Wort **hypostasis** in dieser Bedeutung nur im Singular (**h. tes theotetos** H 39, 1, 10 = B I 168, 25, **h. tu theu** B I 79, 1, vgl. B I 9, 2, H 52, 26, 23). H. Dörries möchte, auf diese Konzilsthese bezugnehmend, Makarios von dem Vorwurf des "Sabellianismus" reinigen (Wort und Stunde I 339). Liest man jedoch Stellen wie B I 39, 20 - 40, 5, so fällt es schwer, dies nicht als einen ökonomistischen Modalismus zu verstehen.

60. Offenbar hat die Orthodoxie an diesen Bildern Anstoss genommen. Der Thesenkatalog des Ioannes Damascenus erklärt nur lakonisch: "...(die Messalianer behaupten), dass das Feuer eine Schöpferkraft sei (**hoti to pyr demiurgon estin**)" (Kmosko, Test. XVI Nr. 11).

61. Er selbst wendet sich häufig gegen "Wortklaubereien" in der Theologie, wenn man z.B. **syzeteseis ton logon** in CR 110, 2 so verstehen darf.

62. s. z.B. den Kommentar von Dörries zu H 4, 10, 157 **hypostasis**, H 5, 6, 153 zu **logos**.

63. V. Desprez, a.a.O. (s. Anm. 13).

ABKÜRZUNGEN/LITERATUR

Th. d. M/S	H. Dörries: Die Theologie des Makarios - Symeon, Göttingen 1978.
S. v. M.	H. Dörries: Symeon von Mesopotamien, Leipzig, 1941.
Kmosko	M. Kmosko (Ed.): Praefatio, Appendix I - in: Liber Graduum (Patr. Syr. I 3), Paris 1926.
Desprez (Ed.)	V. Desprez (Ed.): Ps. - Macaire, Oeuvres spirituelles I, Paris 1980.

Die Werke des Makarios/Symeon sind nach Sammlungen getrennt ediert. Es bedeuten:

H	Dörries, Klostermann, Kroeger (Ed.): Die 50 geistlichen Homilien des Makarios (PTS 4), Berlin 1964. Zitiert wird nach der Nr. der Homilie, Kapitel, Zeile.
B	H. Berthold (Ed.): Makarios/Symeon, Reden und Briefe (GCS), 2 Bde., Berlin 1973. Zitiert wird nach Band, Seite, Zeile.

CR	H. Berthold, E. Klostermann (Ed.): Neue Homilien des Makarios/Symeon aus Typus III (TU 72), Berlin 1961. Zitiert wird nach Seite, Zeile.
H 51 -57	G. L. Marriott (Ed.): Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius (Harv. Theol. Stud. V), Cambridge 1918. Zitiert wird nach Nr., Seite, Zeile (ausser Anm. 25: Nr, Seite, Kapitel).
E	R. Staats (Ed.): Makarios/Symeon, Epistola Magna, Göttingen 1984. Zitiert wird nach Kapitel, Zeile.
Eph	W. Strothmann (Ed.): Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem (Gött. Orientforsch. I, Reihe: Syriaca, Bd. 22), Wiesbaden 1981. Zitiert wird nach Seite, Zeile.

DAS MAKARIOS-SYMPOSIUM UEBER DEN HEILIGEN GEIST

Die 2. finnisch-deutsche Theologentagung in Karis 28.-30.9.1984

Tagesordnung

28.9.	12.00	Ankunft
	12.30	Essen
	13.45	Eröffnung, Dekan, Prof. Dr. FREDRIC CLEVE
	14.00	"Der Heilige Geist und die Christen in der Gemeinde der Glaubenden bei Luther, Arndt und Spener", Prof. Dr. WALTER KRUMWIEDE (Göttingen)
	15.15	Kaffee
	15.45	"Die Bildersprache vom Heiligen Geist bei Makarios und in zwei finnischen pietistischen Gesangbüchern", Prof. Dr. FREDRIC CLEVE (Åbo)
	17.00	Essen
	19.00	"Das Thema des Heiligen Geistes in Jeremias Gotthelfs Roman 'Geld und Geist' ", Dr. ERNST BERNEBURG (Loccum)
	20.15	Abendessen Sauna u. freies Zusammensein
	22.00	Abendgebet
29.9.	08.00	Frühstück
	08.45	Morgengebet
	09.00	"Der Heilige Geist in der orthodoxen Tradition", Metropolit von Helsinki, Dr. Dr. JOHANNES RINNE (Helsinki)
	10.15	Pause
	10.45	"Die Muttergestalt des Heiligen Geistes in der frühen syrischen Theologie", Prof. Dr. JOUKO MARTIKAINEN (Göttingen)
	12.00	Essen
	13.00	Rundfahrt nach Ekenäs (mit ev.luth. Kirche 13.30) und Hangö (mit orth. Kirche 14.30)
	15.00	Kaffee, danach Rückfahrt.
	16.15	"Christ as our mother in english mystics", Doz. Dr. PAAVO RISSANEN (Hangö)

	17.30	Essen
	19.00	"Sex and the new being in Christ in medieval Theology", Prof. Dr. SIMO KNUUTTILA (Helsinki)
	20.15	Abendessen Sauna u. freies Zusammensein
	22.00	Abendgebet
30.9.	08.30	Frühstück
	09.30	Besichtigung der Kirche zu Karis
	10.00	Gottesdienst in schwedischer Sprache, Kirche zu Karis
	11.15	"Der Heilige Geist bei J.A. Comenius im Vergleich mit Cusanus' Pneumatologie", Universitätslektor Dr. IRIS WIKSTRÖM (Åbo)
	12.30	Essen
	13.30	"Literarische Gestaltung der Geisterfahrung. Makarius und seine Folgen", Dr. HEINZ BERTHOLD (Halle)
	14.45	Kaffee
	15.00	"Der Heilige Geist in den lutherischen Bekenntnisschriften", Prof. Dr. HANS-OLOF KVIST (Åbo)
	16.15	Schluss

Nach jedem Vortrag ist Gelegenheit zur Diskussion.

TEILNEHMER

Dr. Ernst Berneburg	Loccum, BRD
Dr. Heinz Berthold	Halle, DDR
Prof.Dr. Fredric Cleve	Åbo, Finnland
Cand.theol. Kent Danielsson	Kumlinge, Finnland
Cand.theol. Birgitta Grönvik	Ingå, Finnland
Dr. Lorenz Grönvik	Ingå, Finnland
Lic.theol. Hannu Kamppuri	Esbo, Finnland
Prof.Dr. Heinrich Kraft	Kiel, BRD
Prof.Dr. Simo Knuuttila	Helsingfors, Finnland
Prof.Dr. H.-W. Krumwiede	Göttingen, BRD
Prof.Dr. Hans-Olof Kvist	Åbo, Finnland
Prof.Dr. Jouko Martikainen	Göttingen, BRD
Cand.theol. Martti I. Miettinen	Ilomantsi, Finnland
Cand.theol. Jouko Pukari	Särkisalo, Finnland
Dr.Dr. Metropolit Johannes Rinne	Helsingfors, Finnland
Lic.theol. Esko Ryökäs	Lundo, Finnland
Cand.theol. Halvar Sandell	Helsingfors, Finnland
Cand.theol. Eero Suhonen	Pyhäranta, Finnland
Dr. Iris Wikström	Åbo, Finnland
Prof.Dr. Ingemar Öberg	Stavanger, Norge

Åbo Akademis förlag — Åbo Academy Press
Kaskisgatan 2 C 14, SF-20700 Åbo, Finland
Distribution: Tidningsbokhandeln, PB 33, SF-21601 Pargas